И. ВАЙНШТЕЙН

ОРГАНИЗАЦИОННАЯ ТЕОРИЯ
И
ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ КРИТИКА А. БОГДАНОВА

ПРЕДИСЛОВИЕ
А. М. ДЕБОРИНА



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА *1927* ЛЕНИНГРАД



Гиз № 18285/л
Ленинградский Гублит № 38807
$15^1/_4$ л. Тираж 2000

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Книга т. Вайнштейна является первой попыткой систематического рассмотрения воззрений Богданова и их критики с точки зрения диалектического материализма.

В истории русского ревизионизма А. Богданов играл выдающуюся роль. У него было много последователей и единомышленников, из которых каждый на свой лад подвергал критике марксизм. Но среди всех этих критиков А. Богданов по справедливости занимает первое место, ибо он единственный из них, создавший целостную своеобразную философскую концепцию, с высоты которой им обстреливаются все положения марксизма.

Диалектическому материализму А. Богданов сначала противопоставил свой эмпириомонизм, проникнутый элементами спиритуализма и представляющий собой в целом чисто идеалистическое учение. Эмпириомонизм сменился впоследствии *тектологией*, — так называемой организационной наукой. Ошибочно было бы думать, что А. Богданов в последней фазе своего развития отказался от идеализма эмпириомонистического периода. Напротив того, эмпириомонизм вошел органической частью в его тектологию или так называемую организационную науку. В своей „Тектологии“ А. Богданов пытается дать нечто в роде всеобщей методологии, которая должна „преодолеть“ материалистическую диалектику так же, как эмпириомонизм или идеализм в качестве мировоззрения должен был „преодолеть“ материализм. Само собой разумеется, что эти попытки А. Богданова „преодолеть“ марксизм обречены с самого начала на неудачу. Из этого, однако, не следует, что должно предоставить естественному течению вещей распространение неправильных идей А. Богданова среди широких кругов читателей. Против этих извращений марксизма необходимо бороться неустанно. Впрочем, ошибочно было бы думать, что „махизм“ у нас изжит.

Книга т. Вайнштейна ставит себе целью критику взглядов А. Богданова с точки зрения диалектического материализма. Автор в своей работе затрагивает почти все вопросы, служащие предметом антимарксистской критики со стороны А. Богда-

нова. Такая работа очень нужна и полезна. В этом отношении книга т. Вайнштейна восполняет существенный пробел в нашей марксистской литературе и будет полезна для широкого круга читателей. Однако, я не могу сказать, чтобы книга т. Вайнштейна дала исчерпывающую критику взглядов А. Богданова. С другой же стороны, я должен подчеркнуть, что работа т. Вайнштейна страдает местами некоторой небрежностью изложения и неточностью формулировок. Несмотря, однако, на эти недостатки, книга т. Вайнштейна может послужить одним из противоядий против идеализма, и поэтому я считаю возможным рекомендовать ее читателю.

А. Деборин.

1 апреля 1927 г.

ОТ АВТОРА.

Критика Богданова не нова. В свое время виднейшие представители революционного марксизма подвергали его воззрения суровой критике. Особенно выделялась критика Ленина, как образец беспощадной последовательной критики под углом зрения революционного марксизма. Ленин с беспощадной прямотой вскрыл реакционный характер философии Богданова, показал, что его ревизионистская попытка незаметным образом поправить и развить Маркса „в духе его основ“ представляет собой очевидное искажение этих *материалистических* основ в духе идеализма. Однако, критика Богданова со стороны указанных авторов не распространялась *систематически* на все его мировоззрение, не касалась многих проблем этого мировоззрения, например, искусства, организации, социологии, тактики, а ограничивалась лишь проблемой теории познания. Это обстоятельство, которое, конечно, диктовалось тогдашними условиями, и оправдывает данную критическую работу, являющуюся опытом *систематической* критики мировоззрения А. Богданова в его целом, опытом критического охвата всех его сторон, начиная с его эмпириомонизма и кончая новейшими откровениями его „мировой методологии“.

Настоятельная необходимость в настоящеее время *такой* систематической критики выдвинута была, в свою очередь, революционной эпохой, эпохой пролетарской диктатуры, когда организационное мировоззрение Богданова стало претендовать на роль *мировой* методологии, которой должен руководствоваться *пролетариат*, на роль мироорганизующей идеологии, скрывающей в себе универсальную панацею мирового переустройства. Все это, вместе взятое, выдвинуло настоятельную необходимость в такой систематической критике.

Данная критика философских, социологических и организационных воззрений А. Богданова исходит из того положения, что эти воззрения, находясь в непримиримом противоречии с революционным мировоззрением Маркса, Энгельса и Ленина, вредны для пролетариата и являются *помехой* к разрешению волнующих его революционных задач. Она, поэтому, имела своей целью критически преодолеть эти воззрения и с реши-

тельной последовательностью обнажить эклектический, антидиалектический и антиреволюционный характер учения Богданова. Думается, что такая цель вполне оправдывает те усилия, которые потребовались для ее достижения.

* * *

Автор приносит свою благодарность А. М. Деборину за чтение работы, А. Я. Троицкому и И. К. Лупполу за некоторые стилистические указания и И. А. Меницкому за содействие появлению на свет данной работы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ЭМПИРИОМОНИЗМ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ ЭКЛЕКТИЗМА.

„Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли".

Ленин („Материализм и эмпириокритицизм").

Основное положение марксистской философии гласит, что вне человеческого сознания существует внешний материальный мир, который, действуя на органы чувств человека, определяет все многообразие его психической деятельности. Указанное положение является непоколебимым критерием для разграничения различных философских теорий и определения их настоящей философской физиономии.

Материализм есть философия борьбы. Когда буржуазия переживала период революционной борьбы с феодальным миром, ее философия была материалистична, по крайней мере в объяснении и толковании явлений внешнего мира. Когда же господство буржуазии близится к закату, — а способствует закату этого господства именно *развитие* существующего материального мира, — философия буржуазии решительно оставляет материализм и игнорирует его как дилетантское и невежественное мировоззрение. Идеологи буржуазии всегда сознавали опасность материалистического мировоззрения, и, например, Кант считал материализм более опасным, нежели скептицизм, вследствие его большей ясности.

Материализм необходимо уничтожить! Это диктует буржуазии и ее идеологам ее классовый интерес. Но в случае уни-

чтожения материализма одновременно отпадает и признание самостоятельного существования мира, ибо, как мы это видели, основную предпосылку материализма составляет именно положение о самостоятельном, независимом существовании материального мира. Уничтожение материального мира, правда, уничтожает материализм, но покупает это уничтожение за слишком высокую цену.

Фихте, например, с большой последовательностью, уничтожил этот мир и перенес его в сознание человека. Философия Фихте, которого известный романтик Новалис называл „Ньютоном внутренней системы миров“, есть субъективный идеализм, так как она производит всю сложную мировую архитектуру из бессознательного творчества человеческого „*Я*“. Философия Фихте выводит из этого „*Я*“ все многообразие мира. Являясь в этом отношении довершением философии Канта, которая, уничтожив самостоятельность материального мира, однако, не указала для него единого творческого источника и, таким образом, осталась дуалистичной (т.-е. не выводила его из одного основного начала), философия Фихте провозгласила единым началом человеческое *Я*, которое имеет дело только со своей собственной причинностью и не знает начала внешнего и независимого по отношению к происходящим в нем процессам. В начале это *Я* действует. Действие это протекает бессознательно, но в мышлении философа оно освещается светом высшего сознания и выступает в нем во всей его ясности и сознательности, уясняя ему всю силу своей творческой мощи. Материализм, правда, уничтожен, но его уничтожение куплено высокой ценой. Признание человеческого *Я*, — если даже последнее и квалифицировалось как сверхличное, — единственным творцом бытия равносильно безумному вызову всем глубоким, непоколебимым инстинктам и чувствам человека, сознающего и чувствующего себя как порождение и продукт окружающего мира. Гегель, как натура в высшей степени реалистическая, возмущался в своей оценке философии Фихте таким „чудовищным высокомерием, безумным самомнением человеческого *Я*, которое при мысли, что оно составляет одно целое с вселенной, что в нем действует вечная природа, ужасается, испытывает отвращение и впадает в тоску“.

Философия Фихте, несмотря на всю ее изумительную парадоксальность, отличается, однако, классической последовательностью и доводит свою точку зрения до логического конца. Система Фихте лишена следов эклектизма, т.-е. жалкой философской половинчатости и беспомощного барахтания в лабиринте непримиримых противоречий. Классовый интерес диктует буржуазии необходимость уничтожения материализма, что особенно остро выступает в наше время, когда диктатура пролетариата ставит буржуазию на дыбы и заставляет использовать

все ее силы для борьбы с надвигающейся опасностью. „Дипломированные лакеи буржуазии“ разряжают свою реакционную одержимость в философских системах, где за научным жонглерством, мнимыми откровениями и причудами „метафизического риска“ выступает указанный интерес, как непоколебимый критерий для философского лакейства. Не нужно большой проницательности, чтобы усмотреть это лакейство в таких как-будто совершенно отдаленных вещах, как „морфологическое толкование истории“ и гипотеза заката Европы, приводящая к неизбежному торжеству германского империализма (Шпенглер). Не нужно большой проницательности, чтобы усмотреть эту скрытую тенденцию и в красноречивом пессимизме, начинающейся идеологической атаке, которая — и на это должно быть обращено особенное внимание, — стремится пожинать победные лавры в рядах именно пролетариата. Подчиняясь этому интересу, идеологи реакционной буржуазии не могут похвастаться той последовательностью, которая так отличает системы немецких идеалистов. Оставить существующим внешний мир и одновременно отрицать его самостоятельность — вот эклектический фокус, характеризующий господствующую философию реакционной буржуазии. Энгельс говорит, что „вопрос об отношении мышления к бытию — основной вопрос новейшей философии — коренится в невежественных представлениях дикаря, который, не умея объяснить сновидений и не имея никакого понятия о строении тела, стал объяснять явления внутреннего мира существованием особой от тела души. Этот основной вопрос философии приобрел особое значение лишь после пробуждения европейского общества от зимней спячки средних веков“.

Решительная постановка вопросов познания имела своей причиной не стремление духа к самопознанию, а практику, которая проливает яркий свет на все туманное, непонятное, мистическое в теории.

Пробуждение производительных сил, необходимость определенного отношения к этим силам, необходимость держаться конкретного опыта, действительности, продиктовала и необходимость в таком познании, которое, в отличие от телеологического, объясняющего мир при помощи высших сил, давало бы возможность познавать мир из присущего ему содержания и приводить порядок идей в гармонию с порядком вещей (Спиноза).

„Уже в средневековой схоластике, — говорит Энгельс, — играл большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу; этот вопрос, на зло церкви, принимал более острую форму вопроса о том, создан ли мир богом или он существует от века. Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые

утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например, у Гегеля, сотворение мира принимает еще более нелепый и запутанный вид, чем у православных христиан,—составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма. Ничего другого и не заключает в себе выражение: идеализм и материализм, взятые в их первоначальном смысле“.

Всякое другое толкование неизбежно должно привести к эклектизму, — всевозможные эклектические системы видят свою задачу в преодолении ограниченности материализма и идеализма и создании на их месте нового мировоззрения, возвышающегося над их узостью и ограниченностью.

Эклектизм, выступая против материализма, одновременно старается избежать того неизбежного вывода из его уничтожения, который заключается в солипсизме, т.-е. в утверждении, что только один субъект существует в этом мире. Эклектизм проявляется в различных вариациях, но их все проникает, объединяет одно характерное стремление: уничтожить материализм и одновременно миновать солипсизм. Родоначальницей эклектических систем является философия Канта. Кант в своей философии исходит из существования материальных вещей („вещей в себе“), которые, действуя на человека, вызывают в нем соответствующие ощущения. Признанием „вещей в себе“, существующих независимо от человеческого сознания, Кант стал на материалистическую точку зрения. Но философия Канта имела совершенно другие задачи. Задача ее состояла в ограждении теологических положений о свободной воле, бессмертии души и бытии бога от убийственных покушений со стороны безбожной науки: в материалистической философии для этих положений не остается места. Кант во всей своей философии имел задачей уничтожить материализм и, следовательно, также ту точку зрения, на которую стал он сам, допустив „вещи в себе“. Кант отличался глубоким естественнонаучным чутьем, которое всегда склоняет к материализму. Допустив существование „вещей в себе“, он отдал дань этому чутью, но, руководимый эклектической логикой, он мог решить поставленную задачу лишь при условии уничтожения им же признанной материалистической „вещи в себе“, т.-е. существующей независимо от человеческого сознания.

„Вещь в себе“ существует, — гласит материалистическое положение Канта, но она непознаваема — заканчивает его эклектическая логика, ибо все познаваемое есть лишь явление, т.-е. существует лишь в сознании человека. Оторвав материальную вещь от явления и разделив их непроходимой пропастью, Кант под бременем невыносимых противоречий, стал дематериализировать вещь в себе, пока она не превратилась

у него в нравственный закон, существующий вне времени и пространства и совершенно свободный от законов бытия. „Вещь в себе“ превратилась в нравственный закон, т.-е. материя превратилась в фикцию! Но ведь это и составляло скрытую цель кантовской философии. Кантовская критика познания (которую Гегель высмеивал как познание перед познанием), имела своей задачей очистить место для веры путем ограничения и сужения прав науки, и процесс такого „очищения“ совпадал именно с превращением материальной „вещи в себе“ во внутренний нравственный закон, независимый от времени, пространства и причинности. Уничтожена „вещь в себе“, спасены свобода воли, нравственная ответственность и все чары метафизики и теологии. Человек, как нравственная личность, как носитель нравственного закона, находится вне границ пространства и времени, а так как все необходимое проявляется в пространстве и времени, то человек, как нравственный деятель, не знает ига необходимости, и его нравственное творчество оказывается, таким образом, *над* миром, как его законодатель и верховный властелин. „Ты можешь, ибо ты должен“, а это долженствование находит основание в нравственном законе, который в своем *безусловном* бытии свободен от всякого давления причинности и только посылает из своего верховного бытия свои категорические повеления. Отягощенная невероятными противоречиями, философия Канта однако разрешила свою примирительную задачу и создала мнимое основание для религиозной мысли, которая, после смертельных ударов, нанесенных ей французскими материалистами, стала быстро расправлять крылья, оживать, выпрямляться, встречая постоянное содействие со стороны лакействующей философии, открыто объявляющей своей цѐлью „охрану государства, церкви, религии от всевозможных покушений и посягательств“ (Кирхман).

Религия, как извращенное миросознание, нашла опору в философии Канта.

Эклектизм начинает свое развитие от этой родоначальницы, философии Канта, и, стремясь примирить и притупить основную противоположность материализма и идеализма, теоретически отражающую материальный конфликт двух враждующих классов, дает в результате всегда идеологическое примиренчество. Классический немецкий идеализм был монистичен, последователен. Субъективный идеализм Фихте и объективный идеализм Гегеля исходили из *одного* основного начала и, в согласии с этим началом, непреклонно выполняли свою познавательную задачу. Правда, философия Гегеля также страдает от проникающих ее противоречий, но это не противоречие двух различных точек зрения, которые система стремится примирить, а противоречия между системой и методом, обнаруженные и осужденные Фейербахом в его критике *гегелевской* философии.

Идеалистический монизм, по мнению Фейербаха, устраняет противоречие, *продолжая оставаться внутри его, т.-е. внутри одного из элементов*, именно, мышления. У Гегеля мышление и есть бытие; бытие и мышление едино, но не тождественно. Бытие и мышление суть две стороны одной и той же вещи — материальной субстанции, существующей совершенно независимо от человека и включающей его, как свой продукт и преходящее порождение — модус (Спиноза).

Гегель порицает Спинозу, который не мог от понятия субстанции (бытия) дойти и возвыситься до понятия самосознания, но философия Спинозы материалистична именно потому, что в ней самосознание есть лишь проявление одной из сторон бытия, а именно, мышления, но не отожествляется с самым бытием.

„У кого, — превосходно говорит Плеханов, — все сводится к мышлению, тот конечно монист. Но его монизм не решает вопроса об отношении субъекта к объекту, мышления к бытию, а *уклоняется от его решения*, совершенно произвольно зачеркивая одно из условий задачи“.

Указанные противоречия идеалистической философии разоблачают всю ее неестественность, показывают, что истиной идеализма является материализм.

Противоречие между системой и методом *гегелевской* философии заключается в следующем: диалектика все рассматривает в движении. „Все течет“, — вот формула диалектики; согласно этой формуле, ничто не постоянно, развитие есть постоянное возникновение и уничтожение, и бессмертной остается только смерть. Понятно, что эта формула не терпит „вечных истин“, которые перед ней лишь возникающие и исчезающие в неудержимом потоке бытия моменты. А какова система *Гегеля?* Система Гегеля претендует именно на абсолютную и вечную истину. Но если в системе Гегеля достигнута абсолютная истина, то, так как развитие заключается в постоянном движении духа к самопознанию, развитие должно остановиться с достижением духом его конечной цели, ибо движение духа стимулировалось и подготовлялось именно перспективой манившей его конечной цели. Систему Гегеля поражает его метод. Указанные противоречия, однако, присущи идеалистическому мировоззрению, как таковому, а не вытекают из невозможного и неосуществимого стремления примирить два совершенно противоположных мировоззрения, что только порождает скудость и беспочвенность барахтающегося эклектизма. Половинчатость и непоследовательность составляют отличительную черту эклектизма, „эклектической нищенской похлебки“, по выражению Энгельса, воскресшей после идеалистической немецкой философии, в виде неокантианства и продолжающейся в буржуазной идеологии на всем протяжении ее дальнейшего развития (эмпириокритицизм, эмпириосимволизм, эмпириомонизм).

Неокантианство, в лице Ланге, выдающегося представителя этого течения, дает поразительно яркий пример такого беспомощного барахтания. Работы Ланге, „историка материализма“, производят впечатление своеобразного философского сентиментальничанья. Мир, воспринимаемый нашими чувствами, т.-е. окружающий нас материальный мир, согласно Ланге, познается естественно-научным путем и разрешается весь в принципах механической причинности, познаваемой естественными науками, без малейшего уклонения в сторону произвольного умозрения. Но это только грубая Альдонса, позади которой существует славная Дульцинея, и Дон-Кихот эклектизма бросается благоговейно в объятия прекрасной дамы, находя в них утешение, успокоение от впечатлений грубой и прозаической Альдонсы. Ланге признает, что материализм есть хотя и низшая, но самая твердая философия. Эту твердость материализму придает необходимость, которая и сообщается ему естественными науками, на каковые она и опирается. Твердость и односторонность материализма составляет, согласно Ланге, его гордость. Но эта гордость, увы, совершенно обманчива и призрачна, ибо (слушайте!) эта гордость исходит от действительности.

Гордость материализма есть действительность, но эта гордость призрачна, ибо вытекает из действительности и опирается на эту последнюю. Оказывается, что действительности, как „абсолютно твердого, от нас независимого и познаваемого существования, — такой действительности не существует и не может существовать“, ибо наши первые впечатления уже проникает, объединяет и гармонизирует творческая и формирующая деятельность нашего духа. Призрачно, так как действительно!

Подобные заключения становятся возможными, когда логика заменяется эклектикой, последовательность половинчатостью, и философский сентиментализм заменяет реальное отношение к действительности. „Мир не только *представление,* но и *наше* представление“. Основная черта эклектизма выступает здесь во всей своей ясности, рельефности. Эклектизм, мы сказали, стремится одновременно поймать двух зайцев: упразднить материальный мир, лишить его самостоятельности и одновременно избежать солипсизма, т.-е. вывода, что *Я* только один существую, а весь мир заключается лишь в моих душевных состояниях. „Мир есть мое представление“. Это непоколебимое, по Шопенгауеру, положение всякого теоретического познания составляет теоретико-познавательное положение солипсизма в его чистом виде. Но его необходимо избежать, так как сам же Шопенгауер считает наиболее подходящим местом для солипсиста дом умалишенных. Тем не менее, одного избежания солипсизма еще недостаточно, необходимо это избежание сочетать с упразднением материализма, основ-

ной предпосылкой которого является самодовлеющее материальное бытие. Здесь-то и вносится следующая поправка: мир есть не только мое представление, но *наше* представление. Действительность, это, по Ланге, — существование для рода. Это именно и есть та мысль, которая в философии А. А. Богданова, — являющейся предметом нашего дальнейшего исследования, — получит первенство основного теоретико-познавательного положения. Действительность самостоятельно не существует. Ланге решительно и категорически утверждает: человек и его тело принадлежат материальной действительности, принадлежат ей, как всякое другое материальное тело. Если мир лишен самостоятельного существования и существует лишь как представление субъекта, то подобной самостоятельности лишены и тела представляемых индивидумов, которые могут существовать только в сознании созерцающего и представляющего их субъекта. Но это значит, что если самостоятельно существующего мира нет, то он существует лишь *в моем* представлении, а не в нашем, ибо, считая все наполняющие мир тела только субъективным представлением, нельзя делать исключения для тел представляемых индивидумов, которые, как говорил Спиноза, подчиняются общему порядку природы, на ряду со всеми остальными ее субъектами. Если мира, самостоятельно и независимо от сознания субъекта существующего, нет, то он есть лишь *мое* представление, и выхождение за пределы последнего есть утверждение и признание самостоятельности мира, совпадающее, именно, с признанием его материальности. „Единство мира заключается в его материальности". Но что эклектизму до Гекубы? На то он и эклектизм, чтобы сочетать несовместимое и примирять непримиримое. Эта характеристика неокантианства красноречиво подчеркивает правдивость следующих слов Энгельса, сказавшего, что „если немецкие неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики — взгляды Юма, то „*в научном смысле это представляет собой попятное движение*".

Эклектизм, развиваясь, утончаясь, прогрессируя, оставляет сферу представления и начинает домогаться большего успеха в других сферах.

Сумасшедшее фортепиано, по образному выражению Дидро, жаждет и стремится все новыми звуками убедить недоверчивых отрицателей, что оно единственное в мире. Но звуки оказываются старыми, а отрицатели упорными и неумолимыми.

Следующей стадией эклектизма является эмпириокритицизм. Философским фокусом этой „критической" системы является уже не представление, а ощущение. Основные положения материалистического миропонимания, как известно, гласят, что независимо от человека и его сознания существует внешний материальный мир, действующий на чувство человека

и вызывающий в нем соответствующие ощущения, которые имеют своим источником именно материю, т.-е. вызывающее эти ощущения бытие. Ощущение, т.-е. результат действия на человека материальных вещей, составляет связующее звено между субъектом и объектом.

„Ощущение, — образно замечает Фейербах, — есть извещение, евангелие от объективного спасителя“. Ощущение — это трубный глас, несущийся от бытия. Основное же положение эмпириокритицизма гласит: существует только ощущение и ничего кроме ощущения. Эмпириокритицизм ставит себе целью очищение опыта, т.-е. процесса, состоящего во взаимодействии между человеком и окружающим его внешним миром, от всех случайных примесей, называемых Авенариусом, основателем указанной теории, „аперцепциями“.

В первую же очередь подобной чистке подвергается субстанция, т.-е. бытие в его самостоятельности и независимости. Конечно, опыт без бытия вещи означает чистый опыт. Опыт без бытия, материи, самостоятельно существующих вещей, действительно чист, но к такой чистоте вполне применима та же оценка, которую Гегель дал философии Фихте.

Гегель сравнивает *Я* Фихте с пустым кошельком, из которого нужно извлечь деньги, как вещь, которая должна находиться в нем, но отсутствует, как предмет, входящий в понятие такого кошелька с знаком отрицания. Ощущение Авенариуса поразительно походит на этот пустой кошелек, так как предполагаемый и отражаемый в ощущениях внешний материальный мир, в его предметном многообразии, отсутствует в этих ощущениях, ибо не может в них присутствовать то, что не существует самостоятельно и независимо от ощущаемого. Можно ли ощущать предмет, осязать, созерцать, если его нет? Можно ощущать в представлении, т.-е. мысленно воображать себя ощущающим какой-либо предмет, но это и будет пустое ощущение. Действие быстро обнаружило бы эту пустоту, ибо только *представляемая* или *ощущаемая* вещь есть болезненная фикция и, лишенная своего вещественного носителя, способна лишь забавлять лакействующих идеологов, но совершенно недостижима для опыта, реального действия, промышленности, эксперимента. „В начале было действие“. Действие является непоколебимым критерием истины, т.-е. соответствия мышления бытию; но это действие протекает в реальности, т.-е. в материальной среде, существующей независимо от человеческого сознания. „Действие, — замечает даже Бергсон, — не может происходить вне реальности“. Это означает, что беспредметное ощущение, которое не может быть испытано в действии, столь же бесплодно и нелепо, как и выдумавшая его философия. „Можно допустить, — говорит Бергсон, — что ум, созданный для мечтаний или умозрений, остается чуждым действительности, что он ее переделывает

и преобразует; что, может-быть, он даже творит ее, как мы своим воображением создаем фигуры людей и животных из обрывков проносящихся облаков. Но ум, направленный на реальные действия и на неизбежную их реакцию, ум, прикасающийся к предметам, чтобы в каждый момент получать меняющиеся от них впечатления, такой ум кое в чем соприкасается с абсолютом". Бергсон — идеалист чистейшей воды, что однако не мешает оставаться вышеприведенному рассуждению, при его материалистическом понимании, гносеологически непоколебимым. Ощущение, отражающее бытие, может ошибаться в этой отражающей деятельности, но тогда эти ошибки исправляются наукой, которая, как логика бытия, дополняет и исправляет органическую логику человеческого ощущения. Ощущение, как познавательная способность, возникает и выступает в процессе действия, дается вместе с действием и дополняется им. Действие без ощущения, которое отражает сферу этого действия, слепо, ощущение без действия, предполагающего это ощущение в материальной среде, бесплодно и фантастично. „Какая, — спрашивает Каутский, — была бы польза оленю от его ног, если бы он не обладал способностью познавать своих врагов и узнавать места, снабженные пригодной пищей". Ощущение и действие друг для друга необходимы, но оба вместе предполагают независимую материальную среду, где находят полезное и практическое приложение. Ощущение немыслимо вне действия, а действие иемыслимо вне действительности, которую ощущение освещает ярким познавательным светом. Высшие же формы мышления — интеллект и его законы — возникают и развиваются в процессе действия на высшей ступени его проявления в человеческом обществе, или, вернее, в процессе производства орудий производства, что является отправной точкой подлинного развития человека. Тайну интеллекта следует таким образом искать не в чистой логике, а в технологии. „Технология, — говорит Маркс, — разоблачает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а, следовательно, и общественных отношений его жизни и вытекающих из них духовных представлений". Бергсон и определяет интеллект (разум), как *способность употреблять и изготовлять неорганические орудия*", т.-е. орудия производства. Познание вырастает, таким образом, из практики, где находят разрешение и разгадку все его странности и аберрации. Каутский ошибается, говоря о чистом познании, свободном от всякой практической цели. Естественные науки всегда имеют своей целью господство человека над природой, через познание ее законов, а в так называемых иауках о духе (Вундт), — какие бы странности они ни обнаруживали, в роде, иапример, эмпириокритицизма и подобных разновидностей идеализма, — всегда отражается классовый

интерес или практика социальной борьбы. Когда класс переходит на оборонительное положение, идеологи его начинают склоняться даже к сознательному лицемерию, и положение Вольтера о необходимости религии, как предохранительного клапана против угрожающих покушений со стороны угнетенных масс, становится в такое время определяющим для мышления идеолога. Но если общественные отношения проявляются более или менее нормально, и идеолог класса одержим „бескорыстным исканием истины“, последнее все же в его решениях и задачах ограничено кругозором класса и отражает его узость и ограниченность, отвердевающие в „вечные законы“. Маркс в характеристике идеолога мелкой буржуазии указал на эти ограничивающие его социальные рамки. „Не следует, — говорит Маркс, — только составлять себе неверные представления, будто мелкая буржуазия стремится в принципе проводить классовые эгоистические интересы. Она полагает скорее, что особые условия ее освобождения являются общими условиями, внутри которых единственно совершенное общество может быть спасено и классовая борьба — устранена. Не следует также воображать, будто представители демократии сами поголовно принадлежат к классу мелких лавочников или особенно расположены к ним. По своему образованию и своему личному положению они могут стоять от лавочников так же далеко, как небо от земли. Представителями мелкой буржуазии их делает то, что теоретически они не выходят дальше тех пределов, за которые мелкий лавочник не выходит в своей жизни, так что теоретически они приходят к тем же задачам и решениям, к каким практически приходит мелкий лавочник в силу своих материальных интересов и общественного положения. Таковы, вообще, отношения политических и литературных представителей какого-нибудь класса, интересы которого они представляют“. Практика является решающим критерием в теории познания, и она же решает вопрос о природе и сущности эмпириокритического ощущения, т.-е. об отсутствии в нем всякой сущности, способной измерять и определять его истинность и объективность. Берклей утверждал, что материя есть ничто. Материалисты принимают за ничто такое ощущение, которое оторвано от своего источника, т.-е. вызывающей его материи, без которой это ощущение существует лишь в эмпириокритической фантазии изобревшего его эклектика. Что такое объективная истина, т.-е. не зависящая от человеческого произвола и принудительно навязываемая его сознанию, как объективный закон? Есть ли это ощущение, лишенное всякого контроля, проверки со стороны, независимо от ощущения существующего материального бытия, со стороны действия, „испытующего его истинность?“

Если существует только ощущение, „тождественное с бытием“, где же мерило для различения и отличения ощущения,

отражающего действительный предмет, от фантастического ощущения, скомбинированного из различных обрывков болезненного воображения, ибо ощущение есть только образ воздействующего предмета. Где истина? Римская статуя, спрошенная римским прокуратором, ответила молчанием на этот вопрос. Авенариус в своей системе отвечает эклектической путаницей, в которой уничтожается всякая граница между фантазией и действительностью, фикцией и реальностью, произвольными причудами субъективного умозрения и объективной закономерностью материального мира. Из того, что ощущения называются „элементами“, следует ли, что они заступают место действительного материального бытия, которое они *только отражают?* Если ощущение тождественно с бытием, то уничтожается всякое различие между фиктивными и реальными ощущениями т.-е. такими, которые возникают в мозгу, вследствие воздействия на него материальной вещи, и фантастическим ощущением. Безумие начинает притязать на разум, а фикция на предметную реальность. Если ощущение существует как „независимый элемент“, независимый от ощущающего субъекта, то в такой же степени мир, заключающийся в ощущениях, существует и в последних независимо от ощущающего субъекта. Но ощущение невозможно без ощущающего, ибо оно возникает только в последнем, как результат внешнего воздействия со стороны материальной вещи. Если нет субъекта, тогда некому ощущать. Но эмпириокритицизм не страшится никаких тупиков, всегда находя из них выход в положении, гласящем, что без субъекта нет и объекта. Странно. Если мир существует сам по себе, и эта самостоятельность проявляется в элементах — ощущениях, имеющих объективную и самостоятельную природу, то почему же они не могут существовать без ощущающего? Какой смысл имеет тогда „принципиальная координация“ Авенариуса, т.-е. положение о взаимной зависимости субъекта и объекта? Дело в том, что ощущение субъективно, но его источник — причина и основание — объективен, так как этот источник продолжает существовать и при отсутствии ощущающего субъекта, служа прочной гарантией истинности его ощущениий.

Эклектический характер эмпириокритицизма и подобных теорий становится понятным, если видеть его основной фокус: стремление уничтожить материализм, за которым последует падение признания материального мира, а одновременно избежать солипсизма, угрожающего домом умалишенных. Но сколько бы эклектизм ни хитрил, ему столь же возможно примирить материализм и идеализм и преодолеть их противоположность, как Мюнхгаузену вытащить себя из болота за собственную косу. „*Нет мира в себе*, есть только мир для нас; есть не только мир для нас, есть также и мир в себе“. Вот то противоречие, в котором бьется эклектизм всякого рода, лишен-

ный возможности когда-либо выпутаться из этого безнадежного тупика на широкое поле реального мышления, открываемое диалектическим материализмом. Ощущение, согласно диалектическому материализму, не предшествует бытию, но следует за ним и опирается на него в его непреклонной необходимости и объективной закономерности. Мах, другой корифей эмпириокритицизма, называет постоянное в предметах „ядром", а ощущение, т.-е. вызываемое воздействием материальной вещи на органы чувств, „случайным", что, смотря по обстоятельствам, может быть и не быть связано с ядром. „Благодаря случайности ощущения и постоянству ядра люди,— замечает Мах,— привыкают все свойства тела рассматривать, как „действие", исходящее из подобных ядер и произведенное на нас через посредство нашего тела, „действие", которое мы и называем ощущением". Ядро, т.-е. независимо существующий материальный предмет, является для Маха символом, лишь мысленным отвлечением от ощущения, является лишь, так сказать, „праздным ядром", но благодаря постоянству, продолжающему существовать и при отсутствии ощущающего, люди рассматривают это праздное ядро как материальный предмет, а действие его на субъект, которое проявляется лишь при наличии субъекта, как ощущение, как случайное действие предмета. Словом то, что существует независимо от существующего, есть, согласно Маху, лишь праздная фикция, символ отвлечения, а то, что случайно вызывается действием этого предмета на субъект, т.-е. ощущение, есть настоящее, подлинное бытие.

Вот классический образчик путаницы, из которой все же следует молчаливое указание на приверженность здоровых человеческих инстинктов и реального, неизвращенного мышления к материалистическому пониманию вещей.

Но,— продолжает выводить Мах,— если ядро, т.-е. существующий независимо от человека материальный предмет, оказывается голым символом после утраты им своего чувственного содержания, тогда верно то, что „мир состоит из наших ощущений". Здесь мы снова встречаемся с уже знакомым нам положением: мир есть не только мое, но и наше ощущение. Допущением „наше", т.-е. беззаконным и произвольным допущением множественности индивидуумов, эмпириокритицизм пытается избежать солипсизма, что, однако, терпит неудачу и только рельефнее выявляет безнадежный тупик эклектизма. Эмпириомонизм, или философия живого опыта, есть также этап в развитии эклектической философии, к рассмотрению которого сводится задача нашего дальнейшего исследования.

Всякая эклектическая философия, стремящаяся притупить и примирить противоположность между материализмом и идеализмом, есть лишь философия примирения, отражающая примирительные тенденции, исходящие из практики социальной

борьбы. Эклектизм со всеми его противоречиями и извращениями становится понятным в свете классовой борьбы и диктуемых ею повелений. „Не должно быть материализма“, это положение означает, что не должно быть материального мира, чьи необходимые законы становятся угрожающими и опасными для бытия привилегированной буржуазии. „Быть, значит— быть только в ощущении“. Второе положение означает низвержение и упразднение всего объективного и стремление утвердить на его месте субъективный произвол и все ухищрения метафизики и религии. Эклектизм — не философия борьбы, а философия, годная для примирения классовых противоречий, а не для их освещения и познания. Только материалистическое познание способно оказаться мощным фактором в этой борьбе, ее вдохновителем, ферментом и направителем. Борьба эта плодотворно протекает и развивается лишь при помощи „орудия разума“ (Дицген), которым является для пролетариата философия борьбы, т.-е. революционный диалектический материализм.

Диалектический материализм представляет собой философию борьбы именно потому, что является философией бытия, действительности, где разыгрывается величественная драма социальных антагонизмов, находящая свое отражение в диалектическом материализме. Противоречия действительности, возникающие и развивающиеся в последней, могут быть разрешены и преодолены в процессе ее прогрессивного развития, носителем которого является пролетариат, логикой вещей преодолевающий социальные противоречия путем последовательной борьбы, а не притупляющий их путем компромисса. Поэтому проникновение примирительной философии в ряды пролетариата способно оказаться в высшей степени опасным, особенно в такое время, когда сила и напряжение его борьбы должны не угасать, не умолкать и стушевываться, а наоборот прогрессивно усиливаться и нарастать. Фейербах уже стремился своей философией создавать людей, а не книги, философствовать не ради философии, а ради жизни. Это нашло свое высшее научное выражение в философии Маркса. „Философы,— говорил Маркс,— различным образом объясняли мир, но суть в том, чтобы его изменить“. Философия есть или только „поэзия понятия“ (Ланге), и тогда она может в лучшем случае доставлять наслаждение тем, чей дух жаждет метафизики, служить отдыхом от „грубой действительности“ (тогда достойнейшим пожеланием было бы „отсутствие философии“), или же она является также методом действия, критерием тактики,— тогда она является подлинной философией борьбы и участвует в жизненной драме, как ее могучий двигатель и рычаг, т.-е. изменяет этот мир.

Но разве Маркс не старался объяснить мир. Философия оперирует орудием разума, задача которого заключается в объясне-

нии существующего, действительности. Но это орудие разума, объяснения, должно стать орудием борьбы и объяснения мира, стать его изменением. Свобода,— замечает Энгельс,— есть понятая необходимость. Сознательное изменение мира возможно лишь в результате уяснения и понимания необходимости и закономерности мировой эволюции. Только уяснение и понимание объективного процесса истории и природы и необходимо присущих этому процессу тенденций делает орудие разума способным ускорить и сократить муки родов. Необходимость коренится в материальных условиях развития, именно в производительных силах, когда дело идет об общественном развитии, и в естественной материи, когда дело идет о естественном космическом развитии. Чтобы изменить мир, его следует понять в его необходимости. Но эта независящая от человека закономерность постулирует материалистическое познание природы и истории, дает мышлению его силу, активность и превращает его в подлинное орудие изменения мира и борьбы за высшие общественные формы. Если же *материалистическое* познание отсутствует, то познание в лучшем случае будет лишь „объяснять" мир, но не изменять, ибо условия этого изменения, заключающиеся в познании независимого материального бытия и его законов, тогда отсутствуют. Только понимание хода вещей может определить революционное, активное направление хода идей и приобретает непреодолимую способность воздействовать на действительность в смысле уничтожения и упразднения преград, мешающих ее планомерному развитию в направлении усиления власти человека над природой.

Если диалектика есть всеобщая и непреодолимая сила, перед которой ничто устойчивое неспособно устоять, то это в высшей степени применимо к диалектическому материализму. Диалектический материализм является философией революции в материалистическом смысле этого слова, ибо почерпает силу для изменения мира в его же собственном содержании, т.-е. в материальных факторах его закономерного развития. Если падает материальное бытие — а падает оно и упраздняется в идеалистической философии и ее многочисленных разновидностях,— то неизбежно выступает на сцену дух, инициатива человека упраздняется, и он становится орудием в руках этого духа, использующего его в своих целях.

Философия Гегеля, в какой мере она была революционна по своему методу, в такой же мере она была и реакционна в ее идеалистическом направлении.

„Гегелевское понимание истории,— говорят Маркс и Энгельс, — предполагает абстрактный и абсолютный дух, развивающийся таким образом, что человечество *представляет собой* только массу, которая является сознательным или бессознательным носителем этого духа".

Так идеализм — в каких бы формах и разновидностях он ни выступал — есть философия застоя, реакции. Эмпириомонизм, как эклектическая разновидность идеализма, есть именно философия застоя, *примирения*, реакции, что справедливо отмечалось ортодоксальными марксистскими теоретиками, столь же совместимая с марксизмом, как материализм с идеализмом.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ЭМПИРИОМОНИЗМ И ПРОБЛЕМА БЫТИЯ.

„Вопрос о бытии есть чисто практический вопрос, вопрос, в котором принимает участие и само наше бытие: это вопрос о жизни и смерти. И если мы в праве держаться за наше бытие, то давайте не позволим и логике лишать нас его. Оно должно быть признано и логикой, если она не хочет оставаться в вечном противоречии с действительным бытием“.

Фейербах. („Основы философии будущего“.)

Что мне Гекуба? — говорит удивленно идеалист. Мир может существовать, бичевать меня всеми муками Дантова ада, фактически наносить жесточайшие удары, ежеминутно свидетельствуя о своей неотразимой материальной самостоятельности, теоретически же я его уничтожаю абсолютным могуществом сознания, раздавливаю его безграничной силой своего духа. Паскаль говорил ведь, что человек имеет то преимущество перед природой, что когда она убивает его, то это для нее происходит совершенно бессознательно, а человек об этом знает, и таким образом духовно одерживает победу над своим бессознательным убийцей.

Эмпириомонизм притязает на преодоление „материализма“. „Единство мира заключается в его материальности“, т.-е. той субстанции, которая существует независимо от человека и, действуя на его чувства, вызывает все психологические переливы в его сознательной деятельности. Диалектический материализм есть отражение процессов этой материальной субстанции в человеческом мозгу. „Диалектика, — замечает Энгельс, — есть наука о всеобщих законах движения во внешнем мире, истории и в человеческом сознании. Это два ряда законов, которые в сущности тождественны, а по форме различны, так как человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, а, большей частью, еще и в человеческой истории, они действуют бессознательно, в форме общих законов

внешней необходимости, путем бесконечного множества кажущихся случайностей. Таким образом диалектика понятий сама становится лишь сознательным отражением диалектического движения во внешнем мире". Диалектический материализм имеет своей отправной, исходной точкой движение внешнего мира, исходит только из его закономерных процессов, которые отражаются в человеческом мышлении. Динамика материального мира приходит к самосознанию в материалистическом мышлении, где она существует, выражаясь на языке Гегеля, не только в себе, но и для себя. Однако, согласно Богданову, диалектический материализм оказывается, в сравнении с эмпириомонизмом, „низшей фазой миропонимания", которая преодолевается эмпириомонизмом. Но, как мы уже сказали, падение материализма, отвержение материальной основы бытия, есть одновременно отвержение мира в его самостоятельном и независимом от человека существовании.

Как же эмпириомонизм уничтожает мир? Как эмпириомонизм ухитряется раздавить природу, которая должна пасть перед своим „могущественным" сознательным сокрушителем? Преимущество эмпириомонизма перед другими системами заключается в том, что он все-таки „с трудом" уничтожает этот мир, тогда как другие формы эклектизма совершили этот разрушительный акт „без труда". Труд является источником ценности, но в данном случае этот труд, направленный на разрушение мира, можно сказать, не создает никакой ценности, и место ему — только в музее „трудовых нелепостей". Эмпириомонизм есть то откровение, перед которым должен умолкнуть и стушеваться диалектический материализм, в котором, по мнению Богданова, еще сказывается „идейное влияние старых господствующих классов, их методов и понятий". Эмпириомонизм, оказывается, выступает как более радикальное и прогрессивное мировоззрение, в котором уничтожены все следы старых способов и методов мышления, где кошмар мертвых поколений не находит места, уступая его абсолютной новизне эмпириомонистического мышления. Свергнуты все фетиши, уничтожены все старые кумиры, побеждены все устарелые традиции, и откровение эмпириомонизма выступает как новая эра в познании, как новое свободное миропонимание. А диалектический материализм? Увы... последний был только „первой попыткой выразить и оформить точку зрения рабочего класса" (Богданов). Эта попытка проникнута идейным влиянием идеологов господствующих классов, отдает, так сказать, консервативным, традиционным содержанием, что делает его неприемлемым для пролетариата.

Диалектический материализм Маркса и Энгельса оказывается реакционной философией, в сравнении с новейшими откровениями эмпиримонизма, так как в диалектическом материализме живет, в сильной степени, дух старых идеологов, выросших

на почве эксплоатации, господства и угнетения. Но действительно ли это так? Заключает ли эта оценка Богдановым диалектического материализма хоть слабый признак истины? О консервативности диалектического мировоззрения, т.-е. насколько в нем живут традиционные влияния старых господствующих классов, насколько вообще над ним тяготеет какая-либо догма, можно судить по следующей характеристике, данной последнему одним из его творцов. „Диалектическая философия, — говорит Энгельс, — разлагает все представления об окончательной, безусловной истине и о соответствующих ей абсолютных отношениях людей совершенно так же, как буржуазия, посредством соперничества всемирового рынка, разрушает все старые, веками освященные, учреждения. Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого; на всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, без сомнения, есть и своя консервативная сторона: каждая данная ступень развития науки и общественных отношений оправдывается ею в виду обстоятельств данного времени, но не больше. Ее консерватизм относителен; ее революционный характер безусловен, — к чему сводится все то безусловное, для которого в ней остается место“. („Л. Фейербах“, стр. 34.)

Оказывается, что революционный характер диалектического материализма безусловен, что никакая догма не имеет над ним силы, что над ним властна лишь постоянная изменчивость вещей, снимком которой в человеческом сознании он является. Где же здесь идейное влияние старых господствующих классов? Не в том ли, что диалектический материализм во всем и на всем усматривает печать неизбежного падения? Но именно благодаря этому всякого рода реакционные идеологи, так называемые „дипломированные лакеи буржуазии“, ополчаются с яростью против этого мировоззрения за его революционный характер, который совсем не по вкусу привилегированному классу. Мировоззрение, которое дает неотразимый и решительный отпор всякой попытке удержать, оставить, оправдать какую-нибудь пережившую себя общественную форму, разве заключает оно в себе консервативные и идеологические моменты, приписываемые ему Богдановым? Если теоретические вожаки буржуазии питают к диалектическому материализму ярую, необузданную ненависть, то это есть ненависть к революции, научным выражением которой он, в строгом смысле, является, ненависть к его критичности и революционности, которая выносит буржуазии смертный приговор. Теперь спрашивается: связано ли это революционное содержание только с диалекти-

ческим материализмом, или же оно может уживаться и совмещаться также с идеалистическим пониманием природы? „Мой диалектический метод, — говорит Маркс, — не только в корне отличается от гегелевского, но составляет его коренную противоположность. Для Гегеля идея — процесс мысли, который он под названием идеи превращает даже в самостоятельный субъект, есть демиург действительности, представляющей лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в голове „материальное“.

Идеальное есть переведенное и переработанное в мозгу материальное. Чем же отличается в таком случае диалектика Гегеля от диалектики Маркса? Именно материалистическим пониманием природы и общества. Допущением существующего независимо от человека материального мира, который в идеальном находит свое отражение. Если в системе Гегеля идеал разума достигает завершения в реакционной прусской монархии, то это именно потому, что для Гегеля идея была демиургом мирового процесса. Вся цель мирового процесса заключается, по философии Гегеля, — в самопознании духа. В философии Гегеля дух приходит к окончательному самопознанию в его истинной форме понятия. Истина достигнута. Но достижение этой истины останавливает не только движение научной мысли, но вызывает такую же остановку и в общественной жизни. Философия для Гегеля есть умственное выражение времени. Философия „абсолютной истины“ есть выражение абсолютно-истинного общественного порядка, который делает ненужным и невозможным дальнейшее развитие, ибо абсолютная истина есть истина вечная. Чтобы диалектика Гегеля приобрела конкретно-революционный характер, она именно должна была быть поставлена на ноги, что и выразилось в ее материализации, сообщившей ей подлинно революционный характер. Последний сообщен ей революционным содержанием самой действительности, развитие которой стимулируется противоречиями.

„Материализм, — замечает Плеханов, — ставит диалектику на ноги и тем самым снимает с нее то мистическое покрывало, которым она было окутана у Гегеля. Но тем же самым он обнаруживает революционный характер диалектики“. Диалектический материализм превратил философию в подлинную философию революции, и лишь диалектический материализм есть философия действительности, а не творящего эту действительность понятия. Если диалектика ни перед чем не склоняется, будучи критической и революционной по существу, то это именно материалистическая диалектика, так как только она не склоняется и не подчиняется личным прихотям, желаниям, произволу фантастического умозрения, не соображается с затаенными вожделениями классовых идеологов, а, наоборот, диктует

при данных условиях революционному классу определенные и неуклонные действия, которые опираются на собственную закономерность материальной действительности.

Диалектический материализм составляет настоящую „алгебру революции". А что думает об этом Богданов? „Маркс, — говорит Богданов, — называет свое мировоззрение диалектическим материализмом, между тем он сам отметил, что во все времена материализм, до *фейербаховского* включительно, был философией созерцательного типа, а не активного, как учение самого Маркса".

Если так, то спрашивается: в каком смысле, почему применял он старые термины, вкладывая в них до такой степени новое содержание. „Основа мировоззрения Маркса, — продолжает дальше Богданов, — заключается, как мы видели, в его социально-философской теории: развитие общества определяется его производительной жизнью. Специально к этой теории относится название „материализм", которым она противополагается старым идеалистическим теориям общества, принимавшим положение, что развитие общества определяется его идейной жизнью. Такую точку зрения разделял и старый материализм, в этом вопросе бессознательно переходивший к идеализму. Производство обозначается обычно как материальная сторона жизни общества. Но это не следует понимать в том смысле, что оно есть процесс всецело материальный по своему содержанию. Сам Маркс определяет его как *сознательно целесообразную деятельность людей;* конечно, роль сознания в производстве огромна. Поэтому, когда производство признается базисом социального развития, то перед нами отнюдь не простое применение того философского принципа, который говорит, что материя — сущность всех вещей. Слово „материализм" имеет здесь другое, условное значение: оно должно выражать, главным образом, противоположность социальному идеализму, отрицание первичности идей в общественной жизни, а не сведение этой жизни к голому механизму материи" („Философия живого опыта", 2-е изд., стр. 199).

Прежде всего Богданов недоумевает, почему Маркс называл свое мировоззрение диалектическим материализмом, так как считал все предшествующие материалистические системы, включая систему Фейербаха, созерцательными, а не активными. Богданов недоумевает, почему Маркс применял к своему активному мировоззрению старые названия, характеризующие системы созерцательного направления. Необходимо заметить, что марксова оценка философии Фейербаха, в виду того, что последняя еще развивалась и после оценки, данной ей Марксом, не вполне передает сущность этого мышления. Если Фейербах стремился реформировать философию в смысле ее решительной материализации и конкретизации, если он считал решительный беспощадный разрыв с прошлым „необходимым

условием освобождения человечества“, то подобный радикализм далеко не говорит о созерцательности, т.-е. индифферентности по отношению к окружающему миру и об исключительном пребывании в рамках самодовлеющей теории. Но теперь вопрос заключается в том, насколько Фейербах связывал свой радикализм с своим материализмом. Тут оказывается, что для Фейербаха материализм и общественный радикализм связывались нераздельно. Фейербах, напр., удивляется тому, как идеалист, последовательный идеалист или спиритуалист могут стремиться к практическому осуществлению внешней политической свободы. „Для спиритуалиста, — говорит Фейербах, — достаточно духовной свободы. С точки зрения спиритуализма, политическая свобода есть материализм в области политики. Спиритуалисту достаточно свободы в мысли“.

Политическая активность, или „изменение мира“, связывается у Фейербаха с материализмом, отсутствие которого делает бесполезным и немыслимым активное устремление на окружающий мир для его преобразования. Но Фейербах был революционной натурой, и практический порыв его существа находил свое адекватное дополнение именно в материалистической теории познания, в полной мере удовлетворяющей его революционное устремление. Материализм не только не исключает активности, но теоретически обосновывает эту активность, указывая ее опору в материальной действительности ее необходимых законов. Если идея способна стать динамитом, которого не заменить никаким взрывчатым веществом, то эту взрывчатую силу идея получает из материальной действительности, чьи могучие лаборатории начиняют ее таким революционным динамитом. Мы видели, что Маркс усматривал коренное отличие его философии от гегелевской именно в материалистическом понимании мира. Маркс, следовательно, знал, в каком смысле он применял старый термин. Маркс указывал на логическую и этическую связь, существующую между материализмом и коммунизмом. Противоречит ли материализму активное отношение к миру, это достаточно ярко видно было из слов Фейербаха, который связывал политический радикализм с материалистическим пониманием природы.

Новому содержанию, заключающемуся в активном отношении к миру, материализм не только не противоречит, но придает единственно прочную теоретическую опору. Маркс сочетал в себе одновременно гения революции и гения науки. Но при всей революционности его натуры, он идею социальной революции обосновал не на этической категории справедливости, а на необходимости смены капиталистического способа производства, которое происходит на наших глазах. Если руководствоваться нравственным мерилом, то, согласно Энгельсу, уже теория Рикардо, по которой рабочим, как единственным производителям, принадлежит весь общественный продукт, не-

избежно ведет к коммунизму. Но справедливость или несправедливость, эти моральные категории совершенно не находили места в его научном объяснении мира, а также совершающихся в его пределах революционных взрывов. Напротив, производственная структура капиталистического общества была для Маркса почвой, на которой выращивал и вырабатывал он свое революционное и материалистическое мышление. Далее Богданов указывает, что основа мировоззрения Маркса заключается в его социально-философской теории, что материализм Маркса имеет смысл лишь в его социологии, что, следовательно, к этой теории относится слово „материализм", который у Маркса противополагается идеалистической социологии, как своей предшественнице. Мы уже видели, что Маркс, отличая свой метод от гегелевского, видел это отличие именно в материалистическом характере своего метода. Материалистическое понимание истории есть составная часть материалистического *миропонимания*. Если материалистического понимания мира нет, то отсутствует также материалистическое понимание истории, по крайней мере, в марксизме, части которого теснейшим образом связаны друг с другом. Если нет материалистического понимания мира, то может быть идеалистическое понимание истории, ибо тогда все понимается идеалистически, хотя идеалистическое понимание истории у французских материалистов и совмещалось с материалистическим пониманием природы (что и составляло их внутреннюю трагедию). Сказать, что Маркс применял материализм специально к исторической теории, но что его теория мира не материалистична, это, в лучшем случае, несостоятельно. Но Богданов этим не ограничивается. Материализм Маркса заключается, по мнению Богданова, в общественно-исторической теории, поскольку Маркс считал производство базисом общественной жизни. Но производство по Богданову, тоже не есть процесс „всецело материальный по своему содержанию", так как Маркс определял его как сознательно целесообразную деятельность людей. По этому поводу необходимо заметить, что если мышление есть функция мозга, то от этого мозговой процесс еще не становится психическим; что если материя мыслит, то от этого она еще не перестает быть материей. Сознание есть продукт материи, который выражается в „для себя бытии" последней. Определяя сознание как внутреннее воззрение, Геккель, однако, считает сознание процессом природы, т.-е. материальным. А что такое процесс производства по Марксу? Процесс производства понимается Марксом материалистически, что непреложно следует из нижеследующего определения Марксом этого процесса: „Труд есть прежде всего процесс, происходящий между человеком и природой, процесс, в котором человек своей общественной деятельностью содействует обмену веществ между собой и природой, регулирует и контролирует его. По отношению к данной при-

родой материи, он сам выступает, как сила природы. Он приводит в движение присущие его организму естественные силы, руки, ноги, голову для того, чтобы усвоить материю в пригодной для него форме. Действуя при этом на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу". Значит, человек в процессе труда приводит в движение все материальные органы, посредством которых он усваивает вещество природы в пригодной для себя форме. Насколько историческая теория Маркса связана с материалистическим пониманием природы, сказывается с особенной силой в той мысли Маркса, согласно которой человек, действуя на природу вне себя и изменяя ее, изменяет и свою собственную природу. Психическая природа человека (т.-е. потребности представления и идеи) и материальные производительные силы (т.-е. его искусственные органы) изменяются во времени (т.-е. исторически). Но чем вызываются эти совершающиеся во времени изменения этой природы? Производительным воздействием человека на материальную природу, процессом этого воздействия.

„Бесчисленные философы буржуазного общества рассуждали о материи, — говорит Богданов, — не видя того основного, элементарного факта, что „материя" соотносительна к труду, что эти два понятия связаны неразрывно и немыслимы одно без другого" („Философия живого опыта", изд. 2-е, стр. 45). Способны ли кавычки, в которые Богданов заключает материю, уничтожить ее, — это еще подлежит сомнению; но что не только буржуазные, но и пролетарские философы рассуждали о материи безотносительно к труду, в смысле ее независимого от труда существования, это совершенно не подлежит сомнению; если Маркс может считаться философом *пролетариата*, то он в первую очередь совершает такую „погрешность". „Потребительные стоимости, — говорит Маркс, — сюртук, холст и так дальше, словом, вещество товаров, представляют соединение двух элементов: *материи и труда*. Если вычесть общую сумму различных полезных работ, заключающихся в сюртуке, холсте и так далее, то всегда остается какой-нибудь материальный субстрат, данный природою, без содействия человека. В своей производительной деятельности человек может поступать только так, как поступает сама природа, т.-е. только изменять формы материи. Даже более. В этом изменении форм ему постоянно помогают силы природы. Следовательно, труд есть не единственный источник *потребительных стоимостей материального богатства; труд его отец, а земля его мать*, как говорит William Petty" („Капитал", т. I, стр. 9—10).

Богданов ведет свою теорию миротворческого и мироорганизующего труда от Маркса, который понимал природу не созерцательно, а практически. Но практическое понимание природы не мешало Марксу признавать материальный субстрат,

данный природой, *без* содействия человека. Маркс решительно подчеркивал, что производительная деятельность человека не творит материи, но только изменяет ее формы, так как в ее сущности материя существует безотносительно к его производящей деятельности. Земля, как мать материального богатства, столь же независима от труда — его отца, сколько живая мать ребенка существует независимо от его отца. Но в том-то и дело, что в философии Богданова такая независимость за ней не признается.

Сказанное, думается, достаточно убеждает, что материализм имеет у Маркса не условное значение, как думает Богданов, а безусловное. Допущение материального мира, существующего независимо от человека, который сам является его продуктом, безусловно, выражает противоположность не только общественному идеализму, но и космическому идеализму, т.-е. пониманию мира как отражения идеи, как комплекса ощущений.

Диалектический материализм отличается от прежнего метафизического материализма, но чем он отличается? Диалектический материализм отличается от него прежде всего тем, что он взглянул на мир „как на вещество, которое находится в непрерывном развитии" (Энгельс). Вещество, материя, таким образом, кладется диалектическим материализмом в основу; последний это вещество рассматривает динамически, т.-е. в процессе движения. Но разве это отличие диалектического материализма, рассматривающего вещество в движении, от метафизического материализма, имеющего дело преимущественно с предметами как с чем-то готовым и законченным, делает, как думает Богданов, обозначение их одним названием — недоразумением? Если бы, — думает Богданов, — диалектический материализм выяснил сущность диалектики, то он перестал бы быть самим собой и перешел в иную форму миропонимания. Почему же так? Поскольку прежний метафизический материализм и современный диалектический материализм исходят из вещества объекта, а не субъекта сознания, духа или одного из его свойств, — они в равной мере претендуют на название материализма, сущность которого сводится к признанию материального начала, лежащего вне человека и служащего источником ощущений последнего.

Диалектический материализм отличается еще от прежнего, например, французского материализма, динамическим пониманием мировых процессов и своей несравненной цельностью. Французский материализм не был эклектичен, не представлял собой смесь различных мировоззрений, лишен был барахтающейся половинчатости, составляющей гордость эклектизма. Но поскольку материалистическое понимание природы уживалось во французском материализме с идеалистическим пониманием истории, он оказывается лишенным той монистической цельности, которая характеризует диалектический материализм.

Последний во всех своих частях представляет неразрывное, гармоническое и единое целое, находящее мощную опору в единстве мира, который он познавательно отражает в материальном единстве бытия. Экономическое учение Маркса, например, неразрывно связано с его исторической теорией, а его истрическая теория предполагает материалистическое понимание природы. Цельность диалектического материализма состоит именно в неразрывной спаянности всех его сторон. Идеалистическое же понимание истории у французских материалистов было плодом времени. Роль производства в данном обществе и определяемая этим материальным фактором классовая борьба, составляющая основной фермент его развития, была для них неизвестна. Когда же перед ними выступала роль классовой борьбы, они ее оценивали метафизически и усматривали в ней только причину тирании (Гельвеций). Материалистический взгляд на историю предполагает уже диалектический взгляд на природу, т.-е. понимание всего совершающегося процесса, как процесса, движимого путем внутренних противоречий. Если общественное отношение людей изменяется в зависимости от изменения производительных сил данного общества, то еще не достаточно признавать роль производительных сил, необходимо еще понимать их диалектически, т.-е. в процессе развития, порождающего на определенных своих ступенях свое собственное отрицание. Гельвеций понимал роль искусств (производительных сил) в исторической жизни человечества, но отсутствие нужных фактов и необходимого метода было причиной того обстоятельства, что он не различал настоящих производительных искусств, и последние у него смешивались с приятными искусствами, имеющими своим назначением увеселять богачей. Видя могучую потребность, заставляющую людей производить для ее удовлетворения, он, однако, видел только физиологическую потребность и не замечал потребности экономической, вырастающей из развития производства, из производственных отношений людей, в которые они вступают с ростом производительного процесса. Словом, отсутствие диалектического метода делало Гельвеция неспособным понять материалистически исторические движения человечества, и когда подобные попытки появлялись, они ниспровергались утопическими идеями совершенного законодательства и подобных утопических мечтаний. Диалектика Гегеля, предоставлявшего, в противоположность французским материалистам, „свободно самоопределяться объекту в процессе развития", была необходимым посредствующим звеном между „серым, мрачным, угрюмым" метафизическим материализмом французов и диалектическим материализмом Маркса и Энгельса. Поскольку, следовательно, основная посылка материалистического миропонимания — допущение материальной субстанции, лежащей в основе человеческих ощущений, разделяется как метафизическим мате-

риализмом французов, так и диалектическим материализмом Маркса и Энгельса, то нет никакого недоразумения в том, что последние сохранили старое название. А что касается той действенности, которая характеризует мировоззрение Маркса, несовместимой со всеми предшествующими материалистическими системами, то это, по отношению к французскому материализму, не совсем верно, так как основная черта его заключается в практическом взгляде на мир. Много противоречий, которые встречает философия Гельвеция, вызываются в ней стремлением ограничивать теоретическую точку зрения, чтобы рельефнее выставлять и выдвигать практические цели (Плеханов). А такое первенство практического разума над теоретическим говорит именно об активной природе французского материализма, в данном случае, Гельвеция.

Богданов, в своей критике диалектического материализма, устанавливает следующие положения: 1) диалектический материализм противоречит мировоззрению Маркса, так как он несовместим с тем новым содержанием, которое вкладывал в него Маркс, а именно с практическим направлением; 2) диалектический материализм в значительной степени заключает в себе влияние старых господствующих классов и познавательных методов; 3) материализм применен Марксом специально к его социально-философской теории, тогда как к его познанию природы этот термин неприменим; 4) диалектика вообще несовместима с материализмом, и, при выяснении сущности диалектики, диалектический материализм перестает быть самим собой и переходит в иную форму миропонимания. Диалектический материализм был, по Богданову, только первой попыткой выразить и оформить точку зрения рабочего класса на жизнь и мир, которая ниспровергается и упраздняется высшей формой миропонимания, которой является эмпириомонистическая философия Богданова — эта „мировая программа человеческой практики". Какова же эта программа человеческой практики? Основная мысль этой философии формулируется Богдановым в следующих словах: „исследовать связь мирового процесса с точки зрения всех возможных путей и способов организации". Как же решается с этой точки зрения проблема бытия? Как же решается с этой точки зрения основной вопрос философии, — вопрос об отношении мышления к бытию, решение которого быстро срывает завесу с философского лика и дает возможность заглянуть в него и даже точно разглядеть его очертания?

По отношению к философии Богданова, которая якобы преодолевает узость и ограниченность старого материализма, этот вопрос принимает еще такую форму: каким образом философия Богданова уничтожает мир (ибо отказ от предпосылки о самостоятельном существовании мира превращает подобную философию из мышления о мире — в мышление об его упразднении и уничтожении)? Но так как такое теоретическое уничтожение

мира не в состоянии прекратить его действительного существования, то от подобного противоречия рождаются все смертные грехи против логики вообще и логики пролетариата в особенности, ибо эта логика опирается только на материальное бытие, и если она является остро отточенным теоретическим оружием, то именно вследствие этой ее опоры. Проблема мира, таким образом, при отрицании его материальности, превращается в проблему его уничтожения, что у Богданова осуществляется „трудом", практически. Но мы уже видели, что практика Богданова и труд Маркса существенно различаются и даже совершенно не походят друг на друга. Труд для Маркса есть естественная сила, которая, в применении к естественной материи, творит мощь человека, власть его над природой, постепенно поддающейся его производительному гению. Труд могущественно свидетельствует о неотразимой материальности, ибо он есть вынужденное и необходимое усилие, которое диктует человеку природа, продающая каждое свое благодеяние за определенную сумму трудовых напряжений. Непрерывное лучеиспускание человеческого труда есть могучий и властный голос природы, непреклонное повиновение которому составляет переход к незыблемому господству над природой и ее силами. Человек есть продукт природы; но только труд, к которому она обязывает человека, делает из человека настоящего властелина природы, превращает его в ее действительного господина. Но благодаря чему он становится таким властелином? Потому ли, что она (природа) сводится к „обмену высказываниями между людьми", т.-е. потому ли, что она является для человека фикцией? Конечно, нет, не поэтому, а потому, что человек относится к природе, как к грубой, жестокой, независимой материи, которая, будучи далека от того, чтобы сводиться к „высказываниям", является именно материей, завоевывается опять-таки не высказываниями, а действиями, подчиняется, укрощается, побеждается. Природа не храм, а мастерская.

Труд, вынуждаемый борьбой за существование, необходимостью добывать средства существования, уясняет полезность взаимных услуг и порождает потребность в высказываниях, порождающую, в свою очередь. соответствующий орган. Метафизические высказывания Богданова, о которых речь будет ниже, возникли в процессе труда, который сурово и неумолимо диктовала грубая природа. „Развитие труда, — говорит Энгельс, — по необходимости, содействовало более тесному сближению общества, учащая случаи взаимной поддержки, взаимопомощи, уясняя каждому индивидууму пользу этого взаимодействия. Словом, формировавшиеся люди пришли к тому, что почувствовали потребность что-то сказать друг другу. Потребность выработала себе соответствующий орган, неразвитая глотка обезьяны медленно, но верно переходила от одной

модуляции к другой, более сложной, и органы речи, мало-помалу, приучались произносить один членораздельный звук за другим". Высказывания являются продуктом труда, а труд есть следствие материальной природы человека, который нуждается для непрерывного самовоспроизведения в обмене веществ между собой и внешней природой. Труд человека есть убедительный аргумент в пользу существования независимой материальной природы вне человека, так как он изменяет ее ценой мучительных усилий, направленных на ее покорение и подчинение. Практика для Маркса не творит природы и не тождественна с естественной материей, но служит лишь связующим звеном между человеком и природой, как упорный свидетель ее неотразимой материальности, приобретающей в горниле его труда потребительную, полезную форму.

А что такое практика для Богданова? „Мы, — говорит Богданов, — рассматриваем действительность, или мир опыта, как человеческую коллективную практику, во всем ее живом содержании, во всей сумме усилий и сопротивлений, образующих это содержание". Материальная субстанция отождествляется, таким образом, с человеческим трудом, который не является более естественной силой, противостоящей естественной материи, а тождествен с самым миром во всей сумме усилий и сопротивлений. Материальный мир в его самостоятельности упразднен и существует лишь как сумма усилий и сопротивлений, образующих его содержание. Мир, таким образом, уничтожен... трудом. „Материя есть только сопротивление человеческому усилию, которое сообщает ему (сопротивлению. *И. В.*) элементарную вещественную определенность. Всякий определенный предмет есть „кристаллизованное сочетание социально трудового усилия и природного сопротивления". Богданов впадает в фихтеанство. „Я" Фихте творит „не я", природу, как сопротивление, чтобы в процессе этого постоянного противодействия нравственно совершенствоваться. А какова цель богдановской философии, создавшей эти сопротивления? Организация опыта, — ответит эта философия. Организовать опыт, означает — сочетать, организовать его элементы. Элемент опыта, по определению Богданова, есть продукт общественной работы, воплощенный в познании. Элементами являются и действия, и вещи, и свойства, словом, весь мир, во всей сумме его усилий и сопротивлений. Таков мифический мир у Богданова.

Оригинален у Богданова психологический генезис этого мира. Если он представляет собой сочетание кристаллизованного усилия человека и природного сопротивления, произведенное коллективным трудом, то что же побуждает к его производству? Ответ Богданова прямо указывает на огромный избыток метафизической энергии, которая разряжается в соответствующий метафизический риск. Мир, оказывается, создается на основе общественной потребности в разграничении разно-

образных условий и частей этой работы, в чем и состоит, как сказал бы Маркс, его „потребительная ценность“ („Философия живого опыта“, стр. 217). Привлечение Маркса, однако, ничего не меняет в этом разрушительном акте (право, я не знаю: считать его разрушительным или созидательным; повидимому, он и то и другое вместе). Словом, настоящая диалектика. Этот оригинальный метафизический риск, повидимому, нужно понимать следующим образом: сначала человечество в своей работе производит этот мир, но в процессе производства он, повидимому, не приобретает еще настоящего мирового вида. Последний он приобретает лишь при разграничении разнообразных условий и частей этой работы. „Философия риска“— является самым подходящим и верным названием для эмпириомистического откровения Богданова, которое в полной мере узаконило бы и оправдало все ее причуды, откровения, оригинальности, словом, все красочные переливы индивидуально-организованного опыта. Согласно теории уничтожения природы, процесс последней не существует в себе, т.-е. независимо от человека, но всякий процесс природы *есть возможный для трудового коллектива источник получения каких-угодно других процессов.* В этом и состоит практическая связь явлений, практическое единство природы. И в философии Фихте „не я“, т.-е. внешний мир, существует также только как возможный объект для нравственного усилия субъекта, который и полагает это „не я“, побуждаемый нравственным импульсом. Быть, однако, означает — быть независимо от других созерцающих, действующих, мечтающих, рискующих, независимо от всевозможных импульсов как трудовых, так и нетрудовых. Бытие — субъект, мышление — предикат (Фейербах), — вот истинная и единственная характеристика бытия, противоположная в корне всем идеалистическим и всевозможным фокусам, среди которых почетное место занимает философия Богданова.

Трудовое уничтожение мира ничем не отличается от его мысленного уничтожения. И это трудовое уничтожение только вносит новый термин в старую заплесневевшую паутину. Теперь, кажется, ясно, насколько практика Маркса „похожа“ на практику Богданова. Богданов начинает свой мироуничтожающий акт стремлением окончательно преодолеть всякого рода дуализм, двойственность, и достигнуть самого настоящего монизма, какой и подобает „мировой программе человеческой практики“. Богданов свою мироуничтожающую активность (философия Богданова есть философия, совершенно уничтожающая практику) начинает с критики эмпириокритицизма.

Основной вопрос философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Эмпириокритицизм решает этот вопрос таким образом, что бытие он превращает в комплекс ощущений, т.-е. психологизирует, помещая его в одну психологическую

функцию субъекта, так как ощущения есть отправление человеком функции, состоящей в отражении окружающих предметов, действующих на органы его чувств. Указывая, что в эмпириокритицизме физическое и психическое разлагается на тождественные элементы, Богданов, однако, считает, что монизм в эмпириокритицизме не достигается. Дело в том, что в эмпириокритицизме остаются все же различными связь физического ряда, с одной стороны, и связь психического — с другой. Дуализм продолжает еще существовать и в этой системе. Но „мировая программа человеческой практики“ уничтожает всякий след дуализма и таким образом уничтожает также это принципиальное различие между двумя рядами. И вот какие вопросы возникают в эмпириомонистической мысли Богданова, направленные на устранение этой действительности и к ее замене высшим единством. „Почему в едином потоке человеческого опыта возможны две принципиально различные закономерности? И почему их именно две? Почему зависимый ряд „психическое“ находится в тесном функциональном отношении именно с нервной системой, а не с каким-либо другим „телом“, и почему нет в опыте бесчисленного множества зависимых рядов, связанных с „телами“ других типов? („Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 19—20). Словом: почему и почему? И все эти „почему“ должны найти исчерпывающий ответ в монистическом „потому“ эмпириомонизма. Относительно такого бесконечно продолжающегося „почему“ дал блестящий ответ Гегель.

„Почему причина имеет опять свою причину, т.-е. почему та сторона, которая ранее была определена как причина, теперь определена как действие и потому возникает вопрос о новой причине? Потому, что вообще причина есть конечная, определенная, как один момент формы, в противоположность действию; таким образом она имеет свою определенность или отрицание вне себя, — именно потому она сама конечна, имеет определенность, в ней и есть тем самым положение или действие“ („Наука логики“, 140). Проблему психофизической двойственности решает в подлинном монистическом смысле материализм. Материалист Фейербах, боровшийся с умозрением, исходит прежде всего из единства тела и души. Тело и душа — в их противопоставлении и разрыве — квалифицируются Фейербахом как негодные абстракции, составляющие лишь отвлеченные, чисто теоретические формы существования организма. Высказывание, что душа имеет тело, идентично для Фейербаха с положением, что душа телесна, протяженна. Изолирование души от тела связано для Фейербаха с целым рядом противоречий, разоблачающих бессмыслицу спиритуализма, ибо утверждение о возможном бытии нематериальной души влечет необходимость положения о ненужности тела. Возражая на положение Декарта: „Я мыслю, — следовательно, я существую“, Фейербах спрашивает: но разве возможно, чтобы ты мыслил

без головы? А раз невозможно мыслить без головы, то ты и абстрагироваться от собственного существа не в состоянии, так как голова также принадлежит к твоей сущности.

Стоя на материалистической точке зрения единства тела и души, Фейербах, однако, решительно нападает на *механический* материализм, рассматривающий живой организм с точки зрения мертвой абстрактной материи. Но абстрагирование жизни от материи вынуждает для объяснения этой жизни прибегнуть к особому, отличному от органической материи, существу, свойства которого все же наличествуют в живом органическом теле. Фейербах поэтому настаивает на единстве тела и духа, ибо мозг, от которого субъект отличает себя, есть лишь мысленный, но не действительный мозг. Функцией этого мозга является мышление, которое есть поэтому не самодовлеющий процесс духа, а движение и „потребление", т.-е. работа мозга. Психология и физиология изучают, согласно Фейербаху, один и тот же предмет, но с различных точек зрения. Психология изучает человека только с его субъективной стороны, а физиология — только с объективной; но несмотря на различие в источниках познания, различие это касается, однако, не предмета как такового, а способа и вида познания, которое в одном случае — живое и непосредственное, тождественное с предметом, а в другом — посредственное и мертвое. В качестве психологического объекта, человек воспринимает сам себя, т.-е. субъективно, в качестве физиологического — он существует для другого. Ощущение, испытываемое от голода, является объектом только для испытывающего его субъекта, когда его мозг является физиологическим или анатомическим объектом для другого. Если, таким образом, ощущение субъективно, то его основание объективно. „Объект, — говорит Фейербах, — не только предмет наших ощущений; он является также основанием, условием, предпосылкой ощущения". Ощущение у Фейербаха фигурирует уже не как конструктивный момент бытия, наоборот, как его следствие, результат и заключение. „Разве ощущение голода или жажды, — спрашивает Фейербах, — есть ощущение беспредметное, бессодержательное? Разве жажда есть что-либо иное, чем ощущение недостатка воды?" Отсутствие физиологического материала, наполняющего пространство в психологии, имеет, по мнению этого философа, субъективное основание, так как при желании пищи и наслаждении пищей ничего неизвестно о желудке; при ощущении, как таковом, т.-е. как субъекте психологии, отсутствует знание о нервах; при мышлении, как таковом, — знание о мозге. Однако такое субъективное отсутствие нервов и мозга совсем не говорит об объективном отсутствии таковых, не говорит еще в пользу бестелесного бытия. „Психологически, т.-е. для меня, как представляющего, мыслящего, представление, мышление само по себе вовсе не мозговой акт: я могу думать, не

зная, что у меня есть мозг; в психологии нам влетают в рот жареные голуби; в наше сознание и чувство попадают только заключения, а не посылки: только результаты, а не процессы; поэтому совершенно естественно, что я отделяю мышление от мозгового акта и мыслю его самостоятельно. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе и объективно оно не мозговой акт" (Фейербах, т. I, стр. 148).

Эта философская интерпретация отношения между мозгом и сознанием приобретает у физиолога Павлова научно-физиологическое обоснование. Наука стремится прежде всего овладеть причинным механизмом вещей. Дело в том, что животный организм давно уже составлял объект естественно-научного изучения, которое ставило себе задачей определить элементарные условия протекания в нем органических процессов. Но физиолог, как говорит Павлов, оставался естествоиспытателем до тех пор, пока он имел дело с основными функциями нервной системы: с процессами нервного раздражения и проведения. Физиолог оставался естествоиспытателем, т.-е. руководствовался принципами естественно-научной причинности в исследовании, когда предметом его изучения являлся низший отдел центральной нервной системы, спинной мозг, посредством которого организм отвечает на те или иные внешние влияния. Словом, физиолог оставался естествоиспытателем, когда изучал так называемые безусловные рефлексы, т.-е. закономерные реакции животного организма на внешний мир, осуществляющиеся при посредстве низшего отдела центральной нервной системы, отличающегося строгой специфичностью. Но, — замечает Павлов, — картина резко меняется, когда предметом исследования становится высший отдел центральной нервной системы. Вместо причинного исследования, направляющегося на связь внешнего (явлений с реакциями на них животного), начинается строительство субъективных догадок о внутреннем состоянии животного по образцу его собственных субъективных состояний. Преодоление этого психологического субъективизма осуществимо, согласно Павлову, только на почве точного сопоставления изменений во внешнем мире с соответствующими им изменениями в животном организме и установления законов этих отношений. Причинная закономерность постулируется Павловым для решения проблем сознания, ибо психологический субъективизм, оторванный от его физиологической базы, есть именно препятствующая ее решению произвольность. Два основных нервных механизма: механизм временной связи и механизм анализаторов — решают эту проблему в плоскости научной физиологии. Механизм временной связи временного замыкания проводниковых цепей между явлениями внешнего мира и реакциями организма, при посредстве которого явления внешнего мира то отража-

ются в деятельности организма, то остаются для него индифферентными, есть механизм условных рефлексов, составляющий отличительную черту высшей нервной деятельности. Механизм временной связи дает организму, находящемуся по сравнению с организмом животных, перед лицом бесконечно большего количества и несравненно большего разнообразия отношений, возможность овладеть этим разнообразием не в постоянной связи, которая при таких сложных отношениях невозможна, а временной.

Павлов указывает, что параллельно с увеличением и усложнением этого разнообразия идет смена постоянной связи внешних агентов „организма" на временную. Если новое, ранее индифферентное раздражение, попав в соответствующий отдел мозга, находит в этот момент в нервной системе очаг сильного возбуждения, то оно начинает концентрироваться, прокладывать себе путь к этому очагу и дальше от него в соответствующий орган, становясь таким образом раздражителем этого органа; при отсутствии такого очага, оно рассеивается без заметного эффекта. Временные возбудители замещают постоянные возбудители, чрезвычайно усложняя и утончая отношение животного к внешнему миру, что предполагает способность организма разлагать внешний мир на частности, наличествующие в механизме анализаторов, основной физиологической характеристикой которых является то, что каждый периферический аппарат есть специальный трансформатор внешней энергии в нервный процесс. Сознание же, с точки зрения теории условных рефлексов, есть нервная деятельность соответствующего отдела мозга, „в данный момент, при данных условиях обладающего оптимальной возбудимостью, где легко образуются новые условные рефлексы и успешно вырабатываются дифференцировки („Условные рефлексы", 159). Одной физиологии, однако, недостаточно для объяснения высших форм нервной деятельности, находящих свое психологическое выражение в утонченных проявлениях интеллектуального творчества. Образование высших форм мышления невозможно без обращения к человеку, как и к животному, делающему орудия.[1] Но в плоскости физиологии теория условных рефлексов, вскрывая причинный механизм высшей нервной деятельности, дает ответ на то „почему", ответ научно-материалистический, который в эмпириомонизме получает метафизическое решение.

Как же Богданов преодолевает эту двойственность? Он прежде всего устанавливает природу этих различий, т.-е. выясняет их особые черты. Оказывается, что физическое характеризуется его объективностью. Но что такое объективность? Ответ эмпириомонизма гласит так: объективный характер физи-

[1] См. пятую главу.

ческого мира заключается в том, что он существует не для меня лично, а для всех имеет определенное значение, по моему мнению, такое же, как и для меня. Объективность физического ряда — это его *общезначимость*. „Субъективное“ же в опыте, это — то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов. Итак ответ ясен: объективность — действительность, материальность, это — существование для рода. Последнее определение действительности принадлежит неокантианцу Ланге, но оно по существу совпадает с определением объективности у Богданова. Где же здесь откровение, которое обещала мировая программа человеческой практики? Следовательно, различие между объективностью и субъективностью, физическим и психическим, заключается в том, что физическое есть общезначимое, которое, в свою очередь, сводится к взаимной согласованности опыта различных людей.

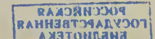
Что же в таком случае представляет собой весь мир для Богданова? Физический мир характеризуется одной объективностью: объективность же, как уже известно, заключается в согласованности коллективного опыта людей. Определение, таким образом, не выходит из людских пределов. Физический мир есть объективное, объективное есть общезначимое, а общезначимое есть согласованный коллективный опыт людей. Физический мир есть результат продолжительного развития, но так как физическое заключается в согласованном, коллективном опыте людей, то он, как согласованный коллективный опыт людей, является лишь „как результат прогрессивного согласования опыта различных людей, при помощи взаимных высказываний“ („Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 32—33). Оказывается, что согласованный коллективный опыт людей, т.-е. материальный мир, есть следствие согласованного коллективного опыта людей. Понять что-нибудь в этом лабиринте потрясающих откровений дело довольно замысловатое. Где кончается мир, т.-е. согласованный опыт людей, и где начинаются люди, которые ведь тоже находятся в согласованной связи, и наооборот, — сказать довольно трудно. Известно только, что творческую роль сыграли высказывания людей, повидимому, их мнения.

У французских материалистов мнение только управляет миром, а в эмпириомонизме оно не только управляет миром, но и производит его во всей сложности его социально-организованных причуд. „Вообще физический мир это социально согласованный, социально гармонизированный, словом, — *социально организованный опыт*“ („Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 32—33). Итак, вопрос об отношении мышления к бытию благополучно разрешен, и монизм достиг высшей целостности и законченности. Существует только высказывание; физический мир — те же высказывания людей, только в их коллективной согласованности. Физический мир есть плод общественного мнения, — вот тайна



эмпириомонизма, ибо он сам говорит, что „в конечном счете объективность внешних предметов всегда сводится к обмену высказываниями“. Выходит, что человек для признания объективности какой-либо вещи необходимо должен обмениваться высказываниями, и если он ушиб ногу о камень, все же не может признать объективности камня, если при этом он не обменивается высказываниями. Довольно странная штука, называющаяся неумолимой логикой эмпириомонистического откровения. Чувствуя этот разительный парадокс, который даже в философии может занять довольно почетное место, Богданов начинает искать выхода и находит его в указании, что в коллективном опыте людей, т.-е. в процессе их взаимных высказываний, создаются такие общие отношения, которые преимущественно характеризуют объективность, т.-е. физический мир. Всякое новое переживание, например, „ушиб о камень“, согласующееся с этими общими отношениями, к числу которых принадлежит камень, признается объективным без посредства чьих-либо высказываний. Камень, оказывается, настолько затвердел в старых высказываниях, что, хоть разбей себе голову об этот камень, старые высказывания сохраняют свою твердость, и новые высказывания оказываются излишними для признания этой твердости. „Новый опыт,—говорит Богданов,—естественно получает характеристику того старого опыта, в формы которого он кристаллизуется“ („Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 33). Естественно, что разбивший голову о камень не станет дожидаться чьих-либо высказываний, которые подтвердили бы объективность камня, но если он исповедует философию Богданова, он будет испытывать вдвойне сильную боль, так как в процессе взаимных высказываний он сам ведь создавал этот камень, т.-е. сам произвел его себе на горе. Объективность камня в эмпириомонистической философии „сводится к обмену высказываний“ в конечном счете. Выход, таким образом, найден. Эмпириомонистическая философия в минуту острой нужды прибегла к помощи старых высказываний, и их упорная твердость сохранила ее от несчастья.

Но если в новых высказываниях не оказалось нужды, то эти высказывания, к несчастью, сами приходят и навязчиво пристают к верховному эмпириомонистическому высказыванию Богданова: объективный мир есть социально организованный опыт. Вещи физического мира, как продукты коллективных высказываний, однородны по своему содержанию, и никакая их категория не может, следовательно, претендовать на привилегированность. Однако, как мы видели, предмет, давший себя чувствовать, получает признание в объективности, не дожидаясь обмена высказываний, если согласуется с общими отношениями, что, порожденное опять-таки в коллективном опыте людей, т.-е. в процессе взаимных высказываний, и отличается по преимуществу объективностью. Объективность, это—



социально организованный опыт, но не все объективности одинаковы; существуют такие отношения, настолько объективные, что даже освобождают другие объективности от необходимости дожидаться высказываний, чтобы оказаться общеобъективными. Подобными объективностями, которые санкционируют независимость от высказываний и объективную природу в предмете, является абстрактное время и пространство, которое, по преимуществу, социально организованно и прошло большинством голосов (высказываний. *И. В.)* на свой социально организованный пост.

Это новое откровение Богданова довольно устарело, так как пространство и время еще Кантом были объявлены всеобщими формами человеческой чувственности, в которых эта хаотическая чувственность, бесформенная и дисгармоничная, формируется, приобретает характеристику закономерности, благодаря априорным, т.-е. существующим до всякого соприкосновения человеческого сознания с внешним миром, формам этого сознания. Чувственный материал, т.-е. масса ощущений, образующих содержание человеческого опыта, лишен объективности, т.-е. еще не представляет подлинного объективного опыта, который приобретает это свое определение лишь в связи с общезначимостью и объективностью, характеризующими его содержание. Общезначимость и объективность присущи ему, как априорные формы чувственности и человеческого мышления, которые охватывают пространство, время и причинность и остальные априорные функции человеческого духа. Но пространство и время, как априорные формы человеческой чувственности, т.-е. массы наполняющих его сознание ощущений, являются всеобщим вместилищем, где эмпирическая масса получает возможность объектироваться, т.-е. приобрести признаки общезначимости и необходимости, при посредстве априорных категорий человеческого духа.

Как видно, пространство и время уже в философии Канта придают объективность согласующимся с ними вещам. Пространство и время являются в философии Канта формами воззрения, предшествующими всякому опыту, присущими до всякого опыта человеческому сознанию, но выступающими в их общезначимости и объективности в процессе самого опыта, т.-е. вместе с той эмпирической массой ощущений, которая из неведомого и непознаваемого источника — вещи в себе — вступает в человеческое сознание. Пространство и время являются действительно всеобщей формой человеческого сознания, но это потому, что они являются всеобщими формами бытия. Ни одна вещь не существует вне пространства и времени, и ни одно событие не протекает вне времени, но из того факта, что они выступают как всеобщие формы человеческого сознания, Кант заключает, что они существуют до всякого опыта, т.-е. до всякого восприятия предметов, так как, по Канту,

самый опыт, т.-е. эмпирический поток ощущений, лишен общезначимости и необходимости. Для примирительной эклектической философии это заключение было необходимо для уничтожения самостоятельности материального мира и превращения его в явления субъекта, иначе, т.-е. без уничтожения этой самостоятельности, без извращенного сознания о мире, Кант не мог бы создать мнимой основы для извращенного миросозерцания, что составляло скрытую цель его философии.

Признавая пространство и время всеобщими формами чувственности, Кант хоть наполовину держался истины, но как обстоит дело у Богданова? Всякая вещь, не дожидаясь высказываний, получает признание в своей вещности в той степени, в какой согласуется всеми общими отношениями, что „сложились и упрочились“ в процессе социального опыта и по преимуществу связаны его социальной организованностью. Но пространство и время являются, по преимуществу, социально-организованным опытом, т.-е. составляют, по преимуществу, плод взаимных высказываний и всеобщего обмена мнений. Следовательно, до того времени, пока человечество в процессе высказываний не создало общих отношений абстрактного времени и пространства, — предметы, повидимому, должны были бы дожидаться высказываний до получения признания своей объективности. Что же было до того времени, пока коллективный опыт образовал их в процессе согласованных высказываний. Создавал ли он их вне времени? Но ведь процесс сознидания есть именно временной процесс, содержащий в себе логику временной последовательности. Или, может-быть, пространство и время были образованы в процессе социального опыта вне времени. Но акт создания, разве он вне времени? Разве время не есть форма бытия, обнаруживающегося в действовании? Но, может-быть, социально согласованный опыт априорен, т.-е. существовал до всякого опыта и всякого временного процесса? Но эмпириомонистическая философия стоит на точке зрения развития, исключающего априоризм. Наконец, для вящшей ясности, слово может быть предоставлено самой эмпириомонистической философии. „*Согласуя свои переживания с переживаниями других людей, человек создал абстрактную форму времени*“ („Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 30. Курсив Богданова).

Дальше итти некуда. Сами высказывания в ужасе немеют от того метафизического риска, который в своем размахе оказался даже, как риск, рискованным и превзошел все мудрствования метафизической спекуляции.

Время и пространство, — это для Богданова форма опыта, которую нужно рассматривать, как развивающуюся форму координации элементов и комплексов, как типы их группировки в процессе возрастания организованности и взаимной связи переживаний, образующих опыт („Эмпириомонизм“, т. III, 154). Переживания образуют „опыт“, а пространство и время

являются формами этого опыта, которые возникают в процессе возрастания организованности и взаимной связи переживаний. Развиваются и возникают эти формы параллельно и в связи с возрастанием психической организованности. Не может, конечно, подлежать сомнению, что подобная психологизация пространства и времени, которая генетически возникает на почве возрастающей организованности переживаний, является психологизмом в самом шокирующем смысле. И однако же такое толкование пространства и времени вполне естественно при отрицании материи, как самодовлеющей субстанции, ибо пространство и время являются основными формами существования материи. Без материи нет пространства и времени, нет бытия, нет действительности.

Кант мог дематериализовать мир, т.-е. превратить его в явления субъекта, при условии феноменализации пространства и времени, которые, начиная с Канта, стали предметом усердной философской интерпретации. Феноменализация пространства и времени Канта служили для него основной предпосылкой дематериализации бытия. Для Богданова эта предпосылка отпадает с упразднением материи. Гегель различает отвлеченное, относительное и истинное пространство. Отвлеченным является такое понятие пространства, согласно которому оно одновременно и раздельно и непрерывно. Выше отвлеченного пространства стоит относительное пространство, потому что относительное пространство есть определенное пространство какого-нибудь материального тела. Истину же отвлеченного пространства составляют сами материальные тела (Гегель, „Философия природы", 77). Можно сказать, что Гегель в данном случае понимает истинное пространство материалистически, но только материалисты Фейербах и Энгельс дали пространству и времени материалистическое толкование, противостоящее резко всевозможным химерам идеализма. „Пространство и время не являются только формами явлений; они суть основные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления" (Фейербах). Ибо разум ориентируется только в пространстве, ибо даже и духовная экономия предполагает уменье различное ставить на различные места, отделять пространственно то, что качественно различно.

Мы уже знаем, как вопрос об отношении психического к физическому, мышления к бытию, решен Богдановым. Психическое, это — индивидуально организованный опыт, а физическое — социально организованный опыт. Как же однако совершается это чудо, благодаря которому взаимные высказывания превращаются в материальный предмет? Обратимся к лаборатории эмпириомонизма, где демонстрируется это чудо на опыте, на конкретных примерах.

Отмечая правильность эмпириокритического взгляда, по которому различие между физическим и психическим есть не

различие в элементах (ощущениях. *И. В.*), „которые могут быть здесь и там одинаковы“, а в характере их связи, Богданов, однако, указывает, что эмпириокритицизм не сумел точно выяснить характер этой связи в том и другом случае и взглянуть „с точки зрения живой практики человеческого опыта“. Согласно этому взгляду, оказывается, что топор, как физическое тело, отличается от топора — „психического комплекса“ не только тем, что физический топор годен для рубки дров, а психический, т.-е. топор-представление, для этой цели не годится; во сне человеку случается рубить дерево топором, что не мешает ему оставаться психическим, т.-е. представлением. Чем же они отличаются? Не тем ли, что психический топор существует как представление человека, а физический — независимо от этого представления? Но в эмпириомонистической философии не независимость от человеческого сознания отличает и характеризует физическую природу тела. „Даже тот факт, — говорит Богданов, — что топор-сновидение исчезает, когда вы проснетесь, ничего существенно не меняет. Во-первых, и реальный топор от вас могли унести; во-вторых, психиатрия знает такие устойчивые систематические галлюцинации, когда призраки воображения не исчезают при всякой перемене состояния больного, а вполне выдержанно играют свою роль,—приходят и уходят, как настоящие люди, при чем и зрение, и слух, и осязание совместно участвуют в галлюцинации, не оставляя больному никакой возможности контроля. Если считать субъектом познания отдельное „я“, то нет никаких принципиальных препятствий к тому, чтобы признать весь мир сложной и развитой всесторонне систематизированной галлюцинацией подобного типа. Но топор-тело годится, как орудие, не только для вас: им может работать всякий другой человек; напротив, топор ваших сновидений существует лишь для вас одного; никто другой не может взять его в руки. Первый и для вас и для других людей, с которыми вы имеете общение, находится в один и тот же момент времени в одном и том же пункте пространства, состоит из тех же частей, обладает теми же свойствами, вообще представляет те же элементы в одинаковой связи: относящийся к нему опыт людей *социально-согласован* или, что то же самое, — *социально организован*“. „Это, — говорит дальше Богданов, — опыт *общезначимый* или *объективный:* философские термины, вызывавшие всегда массу недоразумений, потому что их точный смысл не мог быть понят, пока исследование не стало на социальную точку зрения. Теперь же этот скрытый смысл ясен для нас: объективность физического опыта есть его социальная организованность“ („Философия живого опыта“, 220).

Так эмпириомонистическая философия раскрыла проклятую тайну, запутанную философской терминологией. Если топор-тело отличается от топора-сновидения тем, что последний

существует только в представлении, а топор-тело может быть передаваем в руки другому, то не означает ли это, что топорсновидение существует в зависимости от сновидца, так как данное сновидение у него одного только бывает, а топор-тело существует, независимо от него, может быть в руках другого, и так как тот и другой сделаны из одного и того же теста, то он также существует независимо от человека, вообще независимо от рода. Таким образом, все психическое и физическое отличается не тем, что психическое есть существование для индивидуума, а физическое есть существование для рода, а тем, что физическое существует независимо от человеческого сознания, а психическое есть переведенное, переработанное в мозгу материальное, т.-е. существующее в мозгу человека.

Но, — говорит Богданов, — диалектический материализм есть низшая фаза миропонимания, проникнутая идейным влиянием старых господствующих классов, и поэтому уступает свое место высшей форме миропонимания, какой является эмпириомонизм. Индивидуальная аргументация Богданова вовсе не показала, каким образом социальный опыт людей производит топор-тело, который вне этого опыта не существует. Богданов только указал, что топор-тело представляет для всех людей свои элементы в одинаковой связи. Но разве это равноценно производству этого топора? Ведь и элементы сновидения находятся в одинаковой связи. Ведь сновидение данного человека тоже существует в один и тот же момент времени в одном и том же пункте пространства (мозгу данного человека), что однако не делает его физическим. Для Богданова независимость индивидуального восприятия топора от опыта других людей указывает на его субъективную природу и косвенно доказывает зависимость физического топора от опыта других людей.

Но не потому ли индивидуальное восприятие топора независимо от других людей, т.-е. от их высказываний, выражаясь языком Богданова, что топор существует независимо от восприятия этих людей и действием своим на их чувства вызывает это восприятие? И не потому ли топор одинаков для различных людей, что он принудительно навязывается сознанию как нечто независимое, самостоятельное, материальное, не зависящее от опыта этих людей, которое их сознание отражает, находя в своем действенном отношении к топору, как материальному предмету, гарантию верности его воспроизведения и отражения? Эмпириомонистическая философия Богданова, гласящая, что физический мир есть социально организованный опыт, буквально повторяет положение Ланге, что действительность есть существование для рода, и этим выдает головой свое эклектическое происхождение и реакционное, ибо философия Ланге, воскресившая философию Канта, возникла как реакция против диалектики Гегеля, после того как ее рациональное зерно, обнаруживши свое революционную сущ-

ность, стало ненавистно для буржуазии и ее идеологов. И это откровение социально-организованного опыта выдается как мировая программа человеческой практики, как философия чистой практики, в которой активное мировоззрение Маркса находит свое полное завершение. Богданов неоднократно ссылается на Маркса, который предложил понимать объект, предмет, не в форме созерцания, а практически, под углом зрения действия. Что Маркс и Энгельс признавали материальность и самостоятельность этого мира, это многими положениями этих мыслителей было достаточно засвидетельствовано.

Что же, однако, означает практическое понимание мира этими основателями научного социализма? Маркс и Энгельс понимали отношение человека к окружающей его природе под углом зрения производства, так как, чтобы жить, люди должны производить и путем трудовой борьбы с природой извлекать из нее то количество продуктов, потребление которых необходимо для поддержания их существования. Человеческое общество есть прежде всего производственная организация, так как производство есть именно та ось, вокруг которой оно вращается. Всякий интеллектуальный опыт, всякая идеологическая форма исходят от этой отправной точки и находят в ней свою непреодолимую разгадку. В материалистическом понимании истории и общества, т.-е. в понимании под углом зрения труда, Маркс победоносно разгадал и низвергнул безжалостно со скалы сфинкса, который многих других безжалостно пожирал. Но разгадка этого сфинкса означала полное торжество материалистического миропонимания, исходящего в первую голову из материалистического понимания природы, как бытия, существующего независимо от человеческого сознания. Труд, действительно, играет колоссальную роль в философии Маркса, но труд в его применении к материи и природе и в применении к материальному субстрату природы. Труд для Маркса — естественная сила, которой он подчиняет (изменяет) природу, а не творит ее материальный субстрат. Практическое понимание природы означает, что человек понимается по отношению к этой природе не как созерцатель, а как производитель, который прежде всего должен воздействовать на природу, чтобы в *трудовой* борьбе с нею добывать себе средства пропитания. Практическое понимание природы означает, что природа для человека не „*храм*, а *мастерская*“, что отношение к этой природе не эстетическое, а техническое. Человек, это — животное, делающее орудие. Маркс эту истину иллюстрировал на глубочайшем анализе капиталистического общества в его различных стадиях, своеобразие которых определяется данным состоянием производительных сил. Но сказать, что под практическим пониманием природы Маркс подразумевал субстанциональное созидание природы в процессе социального опыта — это означает навязать Марксу эмпириомонисти-

ческую философию, т.-е. разновидность идеализма, абсурдность и нелепость, которого он всегда жестоко обличал. Нет. Гениальный основатель диалектического материализма был далек от всякого рода идеалистических умствований, более всего он был далек от эклектической нищенской похлебки, безвкусной разновидностью которой является философия Богданова. Если физический мир есть социально-организованный опыт, то даже странно говорить, что природа есть нечто независимое от человека. Эмпириомонистическая философия слишком гуманитарна, чтобы так обидеть человека и наподобие грубого материализма признать его продуктом материи. „Мы признали, что сама физическая природа есть производное от комплексов непосредственного характера (к числу которых принадлежит и психическая координация), что она есть отражение таких комплексов и других аналогичных (только самого сложного типа) в социально-организованном опыте живых существ". Что же это означает? О, это означает многое, но, к сожалению, много вздорного и грустного, в котором, пожалуй, скрывается вся квинтъ-эссенция эмпириомонистической философии. Что же это значит? Это значит, что весь материальный мир есть порождение душ в душах более сложных, но сходных. Так мы узнаем, что более сложные души, образующие физическую природу, являются произведением более простых душ, образующих, повидимому, души людей, а в результате — душа как демиург мира. Не будет натяжкой, если я скажу, что эмпириомонистическая философия не уступает библейскому откровению, которое только более последовательно, откровенно и просто. Богдановское определение природы вполне соответствует определению человека, которое тоже озарено сиянием идеалистического солнца. „Человек, — говорит Богданов, — это прежде всего определенный комплекс непосредственных переживаний". Человек по этому представлению есть прежде всего душа, а тело...??? Что же говорить про эту грешную плоть? В эмпириомонистическом мышлении Богданова нет места для этой грубой материальной плоти. Но если человек есть только комплекс непосредственных переживаний, то само собою разумеется, что человек, как определенное материальное тело, не существует и, таким образом, все люди существуют лишь как переживания в переживающем субъекте. Неминуемый результат всех эклектических построений налицо: все люди существуют лишь как мои переживания. Одним ударом сокрушен и повержен социально организованный опыт, представляющий лишь комплекс переживаний, фантастическую панораму переживаний индивидуально организованного опыта, „определенного комплекса непосредственных переживаний". Старый идеалист Платон краснеет от стыда, ибо он превзойден, ибо и он определяет человека как двуногое животное без перьев, что довольно странно, так как

живые откровения эмпириомонизма должны были бы импонировать мертвецам и реакционерам.

Проблема бытия в эмпириомонистической философии разрешена, мир благополучно упразднен и уступил место социально организованному опыту, а комплекс (не комплексы) непосредственных переживаний, как творец социально организованного опыта, торжественно возведен на пьедестал, облеченный всеми атрибутами небесного могущества.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ТЕХНИЧЕСКИ-ТРУДОВАЯ ПРИЧИННОСТЬ И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПОДСТАНОВКА.

> В природе нет ничего, что можно было бы приписать ее несовершенству; ибо она всегда и везде одна и та же, и ее сила и способность действия всегда одинаковы; т.-е. законы и правила природы, по которым все совершается и изменяется из одних форм в другие, всегда и везде одни и те же, и поэтому существует только один способ понять природу всяких вещей, именно посредством общих законов и правил природы.
>
> *Спиноза* („Этика“, ч. III, предисловие).

Причинность есть одна из основных и важных проблем теории познания. Противники материализма необходимо подвергали атаке эту проблему, так как причинный ход вещей, свидетельствующий о независимом от субъекта мире, неотделим от его самостоятельности и материальности. Если нет причинности в вещах, т.-е. если нет известной однозначности в мире, согласно которой определенная причина производит определенное действие, то упраздняется закономерность бытия, необходимость прекращает свое существование, и создается удобная почва для всякого рода категорических законов; вожделенные выводы для буржуазных идеологов становятся приемлемыми, и мышление буржуазного идеолога начинает спокойно диктовать природе свои законы. Бытие, „подчиняясь“ этой диктовке, прежде всего должно отказаться причинять нежелательные действия и, таким образом, вполне примкнуть к интересам господствующего класса. Юм был первый философ, который повел решительную атаку на причинность и заменил ее последовательностью. Материализм, исходящий из существования материальной субстанции, видит в этой субстанции причину, реальную и основную, человеческих ощущений и всего психологического многообразия: вопрос

о том, почему человек в данную минуту воспринимает *это* тело, а в другое время — *другое*, лишается всякого смысла при материалистическом мировоззрении, так как различные восприятия причиняются действием различных тел, которые, в свою очередь, изменчивы в своих действиях на субъекта, так как предметы внешнего мира отличаются только относительной устойчивостью и находятся в процессе постоянного изменения. Отсутствие материальной субстанции определяет и отсутствие причинности, ибо причинность предполагает необходимую связь *в вещах*, а необходимость, как закономерный процесс, коренится в материальном ходе вещей, движимом определенными законами. Сознание, в свою очередь, объективно лишь в той степени, в какой оно отражает этот закономерный ход. Кант отлично понимал, что категория причинности несовместима с религиозной догмой и свободой воли, как свободой выбора, и Кант от этих неприятных для веры свойств причинности отделался признанием причинности априорной формой нашего мышления. Как явление только человеческого сознания, причинность утеряла свои опасные свойства, ибо за явлениями может еще существовать вещь в себе, которая, как мы видели, у Канта, в результате упорной дематериализации, превратилась в нравственный закон, существующий вне времени и пространства. Философия Юма, поведшая атаку против причинности, дает уже в существенном основные положения новейшего феноменализма, т.-е. тех философских теорий, где отрицается независимый от субъекта ход вещей, отрицаются его закономерность, необходимость и объективность. Причинность, как мы уже сказали, не отделима от закономерных движений материального бытия, которое движется не по произволу верховной особы, но обнаруживает определенную, необходимую, однозначную, т.-е. причинную связь. Нет оснований говорить о необходимости в смысле определенного действия, следующего за определенной причиной, когда отсутствует самый источник такой необходимости, т.-е. отсутствует причиняющая, материальная субстанция, находящая свое адэкватное отражение в научном сознании, т.-е. в научном миропонимании. Причинное понимание вещей есть подлинная логика бытия, познаваемого в его собственном движении, понимаемого из его собственных предпосылок.

Философия Спинозы имеет то несравненное преимущество перед многими философскими системами старого и нового времени, что она с неумолимой и безукоризненной последовательностью отправляется от объективного бытия и понимания этого бытия в его независимом от человеческих желаний, представлений и целей движении. Спиноза настолько последователен, что и душевные движения изучал таким же образом, как изучают свойства геометрических тел. Священная сфера нравственного законодательства была прямо-таки потрясена

вторжением его мужественной материалистической мысли. Причинность, необходимость были руководящими критериями в его строгом и последовательном познании, гарантировавшем его от всякого антропоморфизма, т.-е. понимания вещей под углом зрения человеческих представлений. Но порядок и связь вещей определяют порядок и связь идей. Отсюда — применение причинного метода к нравственным и психологическим проблемам. Стремление к самосохранению, стремление к мощи, диктуемые человеку его материальной природой, решают для Спинозы проблемы нравственности, понимаемой в свете механической причинности. Добродетель есть для Спинозы стремление к мощи, а не вдохновенное наитие, не категорическая максима (Кант). Не потребность в самозащите, не потребность ограждать себя от неприятных случайностей судьбы, как думает Гете, вызвали к жизни философию Спинозы, а практические потребности в конкретно-познавательной методологии, конкретно-познавательном отношении к миру в его эмпирическом многообразии, что было вызвано, в свою очередь, чрезвычайным оживлением и пробуждением производительных сил. Мифологический и теологический методы в применении к этим силам были совершенно беспомощны. Не напрасно теология почуяла несомненную опасность этой теории, а в самом философе усмотрела „печать отверженности".

Материалист Фейербах, подобно Спинозе, отбросил всякого рода антропоморфизм и ставил задачей изучать природу, в ее материалистически имманентном содержании. Фейербах подчеркивает относительность таких понятий, как цель и порядок, которые „переводят дела природы на язык человека". Он отлично понимает, что бытие есть тайна всего совершающегося, происходящего, и он упорно подчеркивает, что всякие понятия, отражающие это бытие, верны в той степени, в какой передают и отражают оригинал, т.-е. подлинное предметное бытие. И Фейербах строго отличает мысль от бытия, перевод — от оригинала, которые, хотя и соответствуют друг другу, однако не тождественны. Произвол идеалистических умозрений внушал ему такое подозрение к понятиям, что он всегда указывал на оригинал, причину, т.-е. на материальную субстанцию.

Причинное познание достигает высшего выражения у Маркса, который, при первых проблесках своего научного гения, решительно отворачивается от „горных мелодий" гегелевской философии. Умозрительные фантомы этой философии (что не мешает ей быть глубоко реалистической по своему содержанию), не удовлетворяли Маркса, и он исполнился непоколебимого намерения *найти духовную природу столь же конкретной, необходимой и законченной, как и телесную природу*. Но философия Маркса, направленная на бытие, проникается той революционной мощью, которую по-

черпает в законах этого бытия, и, таким образом, в материалистической философии Маркса совершается неслыханное сочетание познания и революции, философии и борьбы, которые становятся в этом сочетании подлинным орудием его изменения. И этот революционный характер его познания нераздельно связан с причинным познаиием бытия, т.-е. с его познанием в его собственном развитии. Причинное познание мира превращается в мерило действия, становится прогнозом социальиой активиости, критерием тактики для революционных элемеитов данного общества. Познание, ушедшее корнями в мир практики и действия, стаиовится фактором борьбы и революционного творчества. „До сих пор, — замечает Маркс,— философы прятали разрешеиие всех загадок в ящики своего письменного стола, а глупый экзотерический мир (профаны) должен был только разевать рот, чтобы в него влетали жареиые голуби. Философия развилась, поразительным доказательством чего служит то, что философское сознание было вовлечеио в муки борьбы не только внешиим, но и внутренним образом“. Причинность в философии Маркса есть уже ие бесплодное теоретизирование, а революционный сигнал для прогрессивных элементов общества, которым диалектическое, т.-е. движущееся противоречиями, развитие, предуказывает и иаправляет осуществление его тенденции, взрывая преграды, стоящие иа пути к такому осуществлению. Причинность стаиовится для Маркса революционным факелом, которым бытие освещает восходящий путь своего диалектического движеиия, превращается в энтузиазм исторической борьбы, рождающей в муках иовое. Таким образом, познание, опираясь на закономерный процесс бытия, познаваемый в его необходимости, превращает ее в свободу. Ибо сознательная активность, которая, опираясь на данное познаваемое содержание, разрешает существующее противоречие, есть подлинная свобода, рожденная иа почве необходимости. Причинность подобного рода, отрицающая прошлое и утверждающая на его развалинах будущее, совершеино не импонирует идеологам буржуазии, философия которой выступает под знамением отрицания причинности. Начало этой беспричинной философии положил, как было уже сказано, Юм. Основное положение его философии — есть основиое положение всякого психологизма; оно превращает мир в совокупность, или комплекс ощущений. Мир в философии Юма сводится к совокупности, или комплексу ощущений. Но ощущение есть психологическая функция субъекта. Оно, так сказать, тождественно с „образом предметов“, возникающим в результате его действия на органы чувств. Мир, превращенный в комплекс ощущений, таким образом, иеотрывио привязывается к субъекту и падает вместе с последним, так как ощущения есть именно психологическая функция *субъекта*. Субъекты этих философских систем однако совершенно ие-

похожи на легендарного Атласа, и их сердце не только не содрогается под бременем отягощающего их мира, но несет его с радостным самоотвержением, выполняя теоретический долг перед буржуазией, заинтересованной в господстве подобных *беспричинных* философских систем. Мир, превращенный в содержание субъективного сознания, лишается всяких точек опоры, ибо где отыскать закономерность в хаотическом потоке ощущений, лишенных материальной базы, всплывающих и исчезающих в калейдоскопической пестроте?

Истина, с материалистической точки зрения, есть соответствие ощущения предмету, соответствие сознания бытию. Мерилом объективности является внешний материальный предмет, — носитель психического многообразия в человеческом сознании. В психологических же системах ощущение тождественно с бытием. Само собой разумеется, что если все есть содержание сознания и, кроме субъекта и содержания его сознания, ничего не существует, нечего искать объективного мерила истины, лежащего вне этого содержания. Мерилом истины становится сам субъект, располагающий, согласно законам ассоциации, своим восприятием. Истина сводится просто к правильному согласованию этих восприятий и представлений в человеческом субъекте. Основу этой правильности Юм видит в причинной связи вещей. Что же такое причинность по Юму? В философии Юма весь мир есть комплекс ощущений или, как выражается Юм, впечатлений. Каждое понятие имеет своим источником впечатление. Впечатление в философии Юма знаменует момент реальности. Чтобы понятие претендовало на реальное значение, в его основе должно лежать впечатление. Понятие причинности должно иметь своей основой впечатление причинности. Но причинность не может быть воспринимаема, так как она не представляет собой какого-либо свойства предмета, так как она не может быть воспринимаема в качестве впечатления. Поскольку, таким образом, причинность не может быть воспринимаема, причинная связь явлений может только состоять в следовании одного за другим или в предшествовании одного другому. Но такое следование явлений не заключает в себе характера необходимости, которая отличает причинную связь. Причинная связь двух явлений нераздельна от необходимости этой связи. Необходимость же в психологизме Юма, рассматривающем мировое „все“ как совокупность ощущений, не имеет места, ибо необходимость не может быть воспринимаема в виде непосредственного впечатления. Но реальность дается только впечатлением. Необходимость, не имеющая в своей основе непосредственного впечатления, лишена реальности, действительности. Падение необходимости влечет за собой падение причинности, ибо необходимость есть, если можно так выразиться, содержание причинности. Причинность заменяется последовательно-

стью явлений, которой, согласно Юму, нет никакого основания приписывать необходимость.

Необходимость, лишенная характера действительности, теряет также свою объективность. Причинность в философии Юма есть последовательность явлений, которой неприсуща никакая необходимость. Однако, необходимость — причинная связь — налицо, ибо определенная причина всегда производит определенное действие. Каким же образом объяснить навязывающуюся сознанию необходимость, причинную связь двух явлений? Юм для объяснения этого обращается не к объекту, конечно, а к субъекту. Необходимость причинной связи явлений оказывается, согласно Юму, следствием привычного наблюдения однообразного следования за одним явлением его постоянного спутника. Привычные наблюдения однообразной связи явлений рождают впечатление необходимости. Необходимость коренится не в закономерной связи вещей, а в субъективной привычке. Причинность из объективной формы бытия, соответствующим образом отражающейся в мышлении, переходит в психологическую категорию *привычки*, которая становится центральной осью, вокруг каковой вращается бытие в его закономерности. Причинность, как непреодолимая логика бытия, составляет основной стержень научного познания. Упразднение причинности равносильно упразднению научного познания. Кант усмотрел эту угрозу, и вся его философия была попыткой спасти причинность, как необходимое условие научного познания, спасти на почве субъективизма, т.-е. сочетать причинность с упразднением материализма, ибо причинность, как логика бытия, предполагает познание этого бытия в его независимости от субъекта, т.-е. в его материальности.

Весь опыт человека для Канта, как и для Юма, есть явление в человеческом сознании. Явления, хотя и вызываются действием вещи в себе на органы чувств, но последняя непознаваема и познавательно совершенно бесплодна. Человек везде и всегда имеет дело только с явлениями его собственного сознания, ибо всякий предмет воспринимается в пространстве и времени, которые являются априорными, существующими до всякого опыта неотъемлемыми формами человеческого воззрения. Пространство и время, которые являются неотъемлемыми условиями любого восприятия, якобы свидетельствуют о феноменальной природе всего воспринимаемого, т.-е. свидетельствуют о его зависимости от человеческого сознания. Но эмпирический материал, т.-е. воспринимаемая масса ощущений, наполняющая *человеческое* сознание, не является еще предметом познания.

Научное познание для Юма создается на основании предпосылок, которые субъект привносит к своим переживаниям. Эти предпосылки, как причинность и необходимость, имеют субъективный психологический характер. Отсюда — скептицизм

Юма и крушение науки. Кант принимает основное теоретико-познавательное положение Юма, гласящее, что человеческое познание имеет дело только со своим собственным содержанием. Но бессвязный поток восприятий приобретает устойчивость и единство, словом, получает объективную физиономию, благодаря основным понятиям мышления, которое формирует определенным образом этот чувственный поток, превращая его в предметный мир. Причинность, именно потому, что она является всеобщей, необходимой формой человеческого сознания, присущей ему независимо от всякого опыта, становится необходимым условием познавательной деятельности в ее объективности и закономерности. Человеческий дух способен научно познавать предметы, потому что они являются его собственными созданиями, сформированными в согласии с априорными функциями его духа. На самом же деле причинность не есть фикция, которую человеческий рассудок приносит причудливым сплетениям своих переживаний. Фиктивный характер такой причинности есть крушение науки, так как наука основывается не на фикциях, а на строго определенных заключениях, которые делаются на основани фактического материала. Она состоит в установлении закономерных связей среди этого фактического материала, дающего возможность предвидения и, таким образом, открывающего возможность целесообразных действий. Научный характер причинности теснейшим образом связан с человеческой деятельностью, продуктивность и плодотворность которой гарантируют правильное, научно-проверенное понимание необходимых причинных связей вещей. Наука вырастает из правильного понимания этой связи. Наука, — говорит Спиноза, — движется от причины к следствию.

Вещи в философии Юма являются группами ощущений, впечатлений. Вещь представляет собой известное единство свойств; но единство, которое непосредственно не воспринимается, лишено реальности, ибо реальны только единичные ощущения. Вещь, как определенное единство, как объект познания, есть для Юма субъективная фикция, лишенная даже признаков реальности. Научное познание, имеющее своей задачей дать объективную копию вещей, дать более или менее точный перевод материального многообразия в его закономерных сочетаниях, основывается, по Юму, на субъективных предпосылках, ибо реальность складывается из разрозненных ощущений, совершенно чуждых единству. Получается довольно странная гносеологическая аберрация. Научное познание несостоятельно, ибо его предпосылки, необходимые для достижения реального содержания, не реальны, а реальность, состоящая из разрозненных ощущений, приобретает свой реальный и предметный характер на основании нереальных субъективных предпосылок научного познания. Чтобы действительность стала дей-

ствительностью, она нуждается в иллюзиях, ибо иллюзия единства есть основной признак вещности, составляющей, в свою очередь, реальную среду действия, неотъемлемое условие действительности. Но иллюзия, благодаря которой действительность (ощущения) приобретает характер предметности, лишена действительного содержания, открывая двери для непреодолимого и разрушительного скептицизма.

Кант, философия которого имела своей задачей примирение веры и науки, взял своей исходной точкой спасение объективного характера научного познания и, в первую голову, категории причинности, составляющей его основное условие. Кант отлично понимал, что на субъективных предпосылках нельзя построить научного познания, и его философские усилия сводились к утверждению объективного характера причинности. Но его религиозная тенденция побуждала его оторвать причинность от ее объективной основы — материального бытия, которая только и сообщает причинности ее прочный объективный характер, ибо только необходимость определенной, закономерной связи двух явлений во внешнем мире определяет необходимое мышление этой связи в человеческом сознании. Чтобы спасти объективный характер причинности вне ее объективной основы — материального бытия, смертоносного для всякого религиозного ухищрения, Кант пытался обосновать объективность исключительно на почве субъекта. Юм отверг причинность как реальное содержание, так как при отсутствии внешнего мира причинность теряет всякий объективный смысл, ибо только субъект становится мерой вещей. Причинность в материализме есть отражение процессов материального мира в сознании людей, отражение их необходимых закономерных сцеплений. Когда же бытие растворяется в состояниях сознания, отождествляется с чувственным материалом, который является результатом воздействия этого мира на органы чувств, превращается в мелькающую панораму качеств, создаваемую неведомой силой, — падает возможность установить известную закономерность в амальгаме этих причудливо переплетающихся качеств, и психологический импрессионизм замещает закономерное движение бытия. Научное познание в философии Юма падает вместе с его объективной основой — внешним миром, ибо объективное содержание этого познания, отвлеченное от субъекта, иллюзорно в смысле отсутствия в нем реального содержания. Объективность научного познания,— гласит философия Юма,— фиктивна, ибо она взята не из реального содержания субъекта, которое представляет собой хаотическую массу ощущений, а из рассудочного наслоения над этим потоком ощущений. Причинность есть такая категория познания, которая вносит в хаотический поток ощущений необходимую и закономерную связь, но эта объективная категория нашего познания, превозмогающая мировой

хаос, есть результат субъективной привычки, вызывающей иллюзию необходимости. Субъективная привычка, порождающая понятие причинности, не в силах, по Юму, обосновать ее объективный характер, и проблема внешнего мира так и остается для него проблемой неразрешимой фикции. Усилие Канта сводилось к сохранению объективно-реального характера причинности на почве субъекта.

Мерилом объективности является независимая предметность, лежащая вне субъекта. Кант мог решать свою задачу лишь перемещением предметов в сознание субъекта. Причинность у Юма только субъективно-рассудочный придаток к чувственным ощущениям, возникающий в результате привычки и имеющий субъективно-психологическую окраску. Субъективно-психологическая привычка не способна была для Юма замещать предметность, и поэтому мир так и остался висеть на фикции. Философия Юма спрашивала: „Как можем мы познавать объективный предметный мир, если наша основная познавательная категория—причинность—есть только психическое восприятие, познавательная формация которой образуется при посредстве субъективных, лишенных реального содержания, рассудочных категорий. Камнем преткновения для Юма является самая возможность объективности, при отсутствии определяющего объекта — предмета. Вне субъекта нет объекта, и внутри субъекта объективное начало тоже призрачно.

Кант, как мы уже видели, чтобы спасти объективный характер причинности, должен был, при отсутствии внешнего предметного мира, обосновать объективность, предметность на почве субъекта, т.-е. отыскать в самом человеческом духе начало предметности и закономерности. Кант решил проблему объективности, переместив ее из области психологии в сферу логики, всеобщности. Наше сознание, — гласит философия Канта, становясь на точку зрения Юма, — имеет дело только со своими собственными содержаниями. Но формы сознания, где укладываются и формируются эти содержания, всеобщи и необходимы, составляя неотъемлемые условия всякой познавательной деятельности вообще. Поток восприятий, который наполняет наше сознание, не образует еще объективного, оформленного, познавательного материала. Поток чувственных ощущений, в его бесформенной и неокристаллизованной массе, выковывается в надежный, познавательный, объективный материал, становится познавательным опытом, когда укладывается в эти всеобщие формы человеческого сознания. Объективные формы сознания, охватывающие и категорию причинности, претендующие в философии Юма на роль психологических фикций, становятся для Канта формами предметности, условиями возможного опыта, т.-е. условиями познания мира в его закономерности, гармоничности и упорядо-

ченности. Причинность, как всеобщая необходимая и априорная, т.-е. существующая в сознании субъекта еще до всякого его соприкосновения с внешним миром опыта форма человеческого познания, обусловливает, во взаимодействии с остальными формами человеческого духа, закономерную и необходимую связь познавательного материала, приобретающего в этих всеобщих функциях человеческого духа свою реальную предметную физиономию. Единичные ощущения, представляющие в своем бесформенном бытии разрозненную и хаотическую массу, становятся предметом познания, при наложении на них всеобщих форм человеческого мышления, предметным миром во всей его чарующей связи и космической упорядоченности. Имея дело, — говорит философия Юма, — с разрозненными ощущениями, человек только при посредстве психологических иллюзий сообщает этим ощущениям объективную формацию. Логический вывод из философии Юма гласит: действительность— иллюзия, так как благодаря иллюзии она и становится действительностью. Философия Юма расшатала в корне объективность, и иллюзия, возникшая на основе привычки, стала его скрепляющим цементом. Философия Юма, как и всякая другая, которая отвергает самостоятельное существование материального мира, есть философия иллюзии; последняя в концепции Юма выступает с решительной и показательной наглядностью. Причинность, объективность и необходимость возможны лишь на почве независимого от человека материального бытия, и познание, приобретающее в этих категориях свою научную твердость, гибнет бесповоротно с падением объективно-материальной основы.

Став лицом к лицу с беспредметным миром ощущений, капризно мелькающих в фантастической панораме человеческого сознания, Юм усмотрел в привычке спасительную опору для этой беспочвенной и неуловимой психологической феерии, вокруг которой смыкаются объективные рамки психологического мира. Но эти объективные рамки для Юма фиктивны, ибо их основанием служит наносный элемент человеческой психики, лишенный действительного содержания. Кант спасается в логике. В логике почерпается объективный смысл бытия. Причинность есть форма бытия, ибо она является всеобщей, необходимой, априорной, предшествующей всякому опыту формой человеческого сознания. Мышление определяет бытие, — вот основной теоретико-познавательный тезис кантовской, как и всякой другой, философской разновидности эклектизма. Быть — означает быть в мышлении. Вот спасительное решение проблемы объективности и причинности в философии Канта.

Чувственная масса ощущений еще не составляет мыслимой массы, по этой причине и действительной, ибо мыслимость и действительность в философии Канта совпадают. Действи-

тельность она приобретает, когда в процессе опыта оформляется и связывается с априорными формами человеческого мышления, которые становятся, в сочетании с чувственным, эмпирическим материалом, формами бытия. Человеческий дух познает предметы в их непреложной объективности, так как они являются его же собственными произведениями, и ум признает природу в ее закономерных сцеплениях и причинной связи, так как он же является ее законодателем. Проблема объективности и причинности, таким образом, решается Кантом на почве феноменализма, т.-е. признания бытия как *явления* вещи в себе, недосягаемой для человеческого познания и недоступной для всех его усилий. Вещь в себе, ноумен, как источник ощущений, непознаваема для субъекта, который, напротив, познает только явления, как создания его же собственной интеллектуальной деятельности. Причинность спасена на развалинах упраздненного мира, и, в угоду теологии, „непознаваемое", как суровый укротитель научной гордыни, выдвинуто во всей своей чудовищности, которая была, кстати сказать, так беспощадно и безжалостно вскрыта и разоблачена уже Гегелем. Гегель решительно восставал против этой непознаваемости вещей, категорически оспаривал мнимую невозможность объективного познания. Если люди, — говорил Гегель, — утверждают, что истину нельзя познать, то это крайняя степень кощунства; эти люди не знают, что говорят.

Но это непознаваемое, предназначенное усмирить гордыню науки и принудить ее к скромности авторитетным указанием на непреодолимые для нее границы, выдвинутые как *оригинальное* решение самых сложных познавательных проблем, оказывается довольно старым, ведущим свое происхождение чуть ли не от первобытного анимизма, явлением. „Пока, — говорил Сократ в одном из платоновых диалогов, — мы облечены телом, пока наша душа соединена с этим телом, мы никогда не будем обладать в надлежащей полноте тем, к чему мы стремимся. Я разумею истину". Оказывается, грешная плоть давным-давно находилась в загоне и объявлялась неспособной к восприятию света истины. Этот старый спиритуалистический бред был благочестиво извлечен из сокровищницы спиритуалистических ценностей как критическая панацея против всевозможных познавательных зол, когда в интересах господствующего класса стало необходимым такое извлечение. Когда в эпоху реакции после 1848 г. буржуазия, получившая все, что требовалось для ее процветания, почувствовала необходимость в примирительной философии, на помощь ей пришла философия Канта. Теология почуяла в этой философии блестящую опору, за которую жадно уцепилась. „Никакая другая наука, — говорит Целлер, — не испытала на себе в большей степени влияние кантовской философии, как *теология*. Здесь именно почва была наиболее благоприятна

для насаждения кантовских принципов, при этом он содействовал углублению и усовершенствованию выработанных доселе форм мышления, в которых теологи крайне нуждались“. Роль борца-сокрушителя существующего порядка взял на себя пролетариат, которому в этой роли нужна была диалектическая философия отрицания, а не эклектическая философия примирения. Материализм, как философия борьбы, превратился для буржуазии, у ее теоретиков, в предмет отрицания, а реальная действительность, как предмет материализма, стала блекнуть перед вечным блеском „нравственного закона и вечной истины“. „Так как законы буржуазного общества, — говорил (в свое время революционер) Каутский, — которые были открыты классической экономией, все больше развертываются в виде законов, указывающих на неизбежность классовой борьбы и крушение капиталистического порядка, то буржуазная экономия бежала под сень кантовского нравственного закона; закон, который, стоя вне пространства и времени, должен привести к тому, чтобы примирить классовые противоречия и воспрепятствовать революциям, происходящим в пространстве и времени“ („Этика и мат. понимание истории“). Представляя собой, — замечает Плеханов, — новейшее издание довольно-таки старого учения о двух истинах, он позволял идеологам господствующего класса быть материалистами в науке и в то же время идеалистами в сфере тех понятий, которые объявляются лежащими вне пределов научного познания. Кант, таким образом, будто бы спас объективный характер познания и причинности на почве идеалистической метафизики и лицемерного учения о двух истинах, которое в свое время давало научной мысли возможность пробраться к свету сквозь густой туман невежества и господствующего суеверия. Эклектическое зерно, посеянное философией Канта, упорно продолжало всходить на почве последующей философии. Мы видели, что для Канта причинность является априорной формой человеческого мышления, определяющей форму бытия. Дальнейшая разновидность критической философии, в лице Ланге, продолжает с некоторыми вариациями развитие основной мысли этой философии.

Неокантианство, в лице Ланге, оставаясь всецело на почве кантовского дуализма между вещью в себе и явлением, пыталось придать эклектической системе Канта более реальный оттенок. „Мир есть явление в нашем сознании“. Указанное положение остается непреклонным также и у Ланге, который только стремится сделать причиной этого явления не функции ума, что чрезвычайно приближает это учение к мифологическому идеализму Платона, а обосновать априоризм, т.-е. независимость духовных функций от внешнего мира и его воздействий, физиологически, т.-е. материализовать этот априоризм. „В строгом смысле, — говорит Ланге, — конечно, не сами понятия существуют прежде опыта, но лишь такое устройство,

посредством которого влияния внешнего мира тотчас соединяются и располагаются по правилу этих понятий" („История материализма"). Ланге, таким образом, считает инициативу понятий вторичной и объявляет первичной, т.-е. существующей до всякого опыта, лишь психофизическую организацию, посредством которой понятия обнаруживают свою формирующую деятельность, определенным образом располагая и сочетая воздействия внешнего мира. Однако, чтобы априоризм не был истолкован как первенство тела над духом, Ланге поспешно оговаривается, что само тело есть априорный способ понимания чисто духовных отношений. Тело, следовательно, еще не составляет, как материальный объект, как точка скрещения идущих от внешнего мира влияний, подлинной причины опыта, а есть лишь, хотя и априорный, но подчиненный способ понимания духовных отношений. Тело, в совокупности его психофизических функций, не есть действительное телесное тело, как единство субъекта и объекта, как бытие в его высшей организованной форме, а только неуловимый способ проникнуть в сущность духа, лежащую в основе психофизической организации. Подобная физиология уже заранее говорит о той форме причинности, которая по ее эклектической структуре, не уступит пониманию причинности у Канта. „Может быть,— говорит Ланге,— можно будет найти когда-нибудь основание понятия причинности в механизме рефлекторных движений и симпатического возбуждения, когда мы чистый разум Канта перевели бы на язык физиологии и сделали благодаря этому нагляднее. Но по существу дело остается по-старому, ибо если лишь *наивная* (?) вера в действительность мира явлений вытеснена, то шаг от физического до духовного уже не велик, только, конечно, чисто духовное останется навсегда неизвестным потому именно, что мы можем понимать его под чувственным образом" („История материализма").

Начав попыткой перевести априоризм Канта на язык физиологии нервов, Ланге выражает надежду, что в будущем можно будет обосновать причинность на механизме нервных процессов, что сделало бы в физиологическом переводе чистый разум Канта более наглядным. Но не следует думать, что подобное физиологическое обоснование причинности способно было что-либо изменить в смысле восстановления прав материального мира. „Наивная вера в действительность!" Эклектизм всевозможных оттенков гарантирован от подобной веры. Но при отсутствии такой веры в действительный мир, продолжающий оставаться призраком, граница между физическим и духовным стирается, т.-е. и физическое обоснование причинности оставляет несокрушимым первенство спиритуалистических предпосылок. Начав с физиологического обоснования, Ланге заключает теологическим сокрушением о непознаваемости таинственной сущности духовного, которое доступно пониманию лишь

в чувственной форме. Жалкая природа этой физиологии выступает особенно рельефно, если сравнить ее с материалистической физиологией Фейербаха. „Мое тело,— говорит Фейербах,— как целое, и есть мое „я“, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо,— это тело“. Таинственная духовная сущность оказывается функцией тела — этой подлинной сущности. Естественно, что проблема причинности решается Ланге в полном контакте с принципами кантовского критицизма. Ланге формулирует следующим образом взгляд на причинность. „Понятие причинности,— говорит он,— коренится в нашей организации. Оно по задатку, ранее всякого опыта, имеет именно потому неограниченное значение в области опыта, но вне его — никакого значения“ („История материализма“). Причинность, таким образом, коренится в нашей организации, а наша организация, как мы уже знаем, есть лишь несовершенный способ понимания духовной сущности.

Эклектическая философия, непримиримая с материализмом, непримирима и с тем решением проблем причинности, которое дает материализм. „Архитектоническая наклонность разума успокоится,— говорит Ланге,— когда перед ней раскроется прелесть мировоззрения, которое не имеет более чувственной опоры, но которое и не требует ее, потому что абсолютное упразднено“. „Следует помнить,— продолжает Ланге,— что весь этот мир отношений *обусловлен природой нашей познавательной способности,* и хотя мы постоянно возвращались бы опять к тому, что наше познание нам не раскрывает вещей самих по себе, но только их отношения к нашим чувствам, все же это отношение тем совершеннее, чем оно яснее; оно даже глубже сродно с правомерным созиданием некоторого абсолютного, чем оно чище сохраняется от некоторых произвольных примесей“. Мировоззрение, лишенное чувственной, т.-е. материальной, опоры, восторженно квалифицируется Ланге как прелестное мировоззрение. Грубый материализм, видите ли, лишен всяких прелестей, жуток в своей прозаической бескрасочности, нераздельно связанный с допущением абсолюта, т.-е. материи, и поэтому „прелестное“ мировоззрение, т.-е. эклектическое, устраняет эту опору, чтобы сохранить свою прелестную физиономию. Познание для эклектика открывает только отношение вещи к чувствам, не открывая самой вещи; но эта „замечательная“ черта нашего познания не только не печалит эклектиков, но даже повергает их в сладкое умиление, ибо уполномочивает творческий дух на создание некоторого абсолютного, вполне подходящего к мечте эклектика и его идеалистическим тенденциям. Существенно, чтобы субъект полагал объект, и познание, которое способствует такому полаганию, награждается всевозможными эпитетами вплоть до эпитета „прелестно“. Естественно, что одержимые таким непреодолимым вле-

ченнем к прелестям эклектического мировоззрения эклектики головой и руками отмахнутся от материалистического понимания причинности, упрямо будут твердить о его ненаучности и грубости. Стоять на точке зрения науки — означает для Ланге безукоризненное пребывание на почве идеала и почтания именно того, что наука называет процессом природы, как „некоторого проявления божественного могущества и мудрости" („История материализма", стр. 510). Процесс природы есть проявление божественного могущества. Все пути ведут в Рим. Блуждание эклектика неизбежно приводит его в обитель верховного существа, и в его мудрости он осязает самую истину, эмансипированную от безбожных вульгарностей материализма. Но, разумеется, эта верховная мудрость чрезвычайно нетерпима к материалистическому пониманию причинности, безжалостно стирающему все следы такой верховной мудрости.

Эклектик, который хотел бы держаться научного познания и его непреложных выводов, должен делать напряженные усилия, чтобы научное познание не отодвигало наше сознание на задний план, не превращало бы его во второстепенный модус бытия, не могущий притязать на исключительное и выдающееся положение.

Ланге, например, считает научно-ценной и приемлемой атомистическую теорию, гипотезы которой гарантируют их всегда несомненный успех. Но... но, спрашивает Ланге, нельзя ли вывести необходимость атомистического способа представления из принципов кантовской теории познания, так как, согласно Ланге, действие категории в ее соединении с воззрением всегда сводится на синтез *в некотором замкнутом*, следовательно, оторванном в нашем представлении от всех бесконечных связывающих нитей, предмете. Атомистический способ представления, подведенный под принципы кантовской философии, представляется, по мнению Ланге, неизбежным физическим представлением, правомерно распространяющимся на все физическое бытие и, однако же, являющимся отражением нашей организации, продуктом нашего „я", и по этой же причине — неизбежным основанием всей науки о природе. Так, атомистическая теория оказывается ценной и приемлемой, но лишь в подчинении принципам кантовской теории познания, которая предопределяет ее спиритуалистическую физиономию, т.-е. происхождение от нашего „я". Все проблемы научного познания разрешаются моментально, когда их решающим средоточием является *человеческая* организация, допущение которой, как первичного фактора, делает приемлемым для эклектика даже наименее терпимые материалистические предпосылки.

Проблема причинности докатывается, наконец, до нео-феноменализма, возглавляемого Авенариусом и Махом. Чистый разум Канта стремился обосновать причинность на почве субъекта,

а чистый опыт Авенариуса стремился развенчать причинность на почве экономии, очистить это понятие от опыта и сделать последний удобным для „беспричинного“ чистого мышления, отвечающего всем потребностям классовой экономики.

Экономия мышления есть основной теоретико-познавательный принцип в философии чистого опыта, бережно очищающей этот опыт от всех неприятных буржуазному идеологу понятий. Экономия мышления очищает эмпириокритический опыт от неприятных для него элементов, которые включают такие понятия, как субстанции, причинность, необходимость. Авенариус дает целые классификации нечистых аперцепций, которые, согласно Авенариусу, порождают неэкономные понятия, подлежащие решительному очищению из сферы чистого опыта, получающего безукоризненно чистый и, разумеется, беспричинный вид, ибо причинность для принципа экономии мышления является совершенно незаконным понятием, продуктом опасной, признанной нечистой, аперцепции. „Наивозможно меньшее“. Подобная директива со стороны принципа экономии мышления решительно выполняется на опасной причинности, которая, согласно Авенариусу, является антропоморфической аперцепцией, т.-е. пониманием вещи исключительно под углом зрения человеческого представления. Необходимо мыслить экономно, и эта необходимость оказывается нетерпимой по отношению к такому понятию, как причинность, которая в философии Авенариуса осуждается принципом экономии, как познавательно-бесплодное и ненужное понятие. Мы уже видели, что для Юма причинность сводится к привычной последовательности явлений, порождающей фиктивное понятие причинности. Юм указывает на иллюзорность причинности, а Авенариус, на основании оригинальности принципа экономии мышления, берется элиминировать его совершенно из познания теоретического, которое должно *идеально* описать опыт, при полном безразличии к его содержанию. Объяснение отбрасывается, и в принцип возводится чистое описание. Само собой разумеется, что чистое описание безразлично берет опыт и все возможные моменты подводит безразлично под категорию истинного, т.-е. чистого, опыта. Чистое описание, безразличное для данного опыта, могущее включить всевозможные призраки и фантазмы и подводить их под рубрику истины, есть идеал экономного мышления, которое, обнаруживая безупречную терпимость к слабостям опыта, проявляет чрезвычайную строгость к той аперцепции, которая производит опасное понятие причинности. Эмпириокритическая „экономика“, диктующая мышление с наименьшей тратой силы, усматривает непроизводительную трату в *причинном* понимании вещей, неразрывно связанном с необходимостью и закономерностью существующего. Бытие, причинность, необходимость решительно отвергаются описательной

философией как метафизические предпосылки и принимаются лишь „опытные“ высказывания.

Познание, ограничивающееся опытными высказываниями и упраздняющее „высказывания“ о причинности, оказывается экономным, бережливым и незаслуживающим никакого упрека в бесполезных и неэкономных тратах. Причинность в эмпириокритической философии есть лишь функциональная зависимость, которая, согласно экономики мышления, есть научноправомерная замена причинности. Во имя этой функциональной зависимости, отбрасывается основной атрибут причинности: необходимость, как обременительная метафизика, противоречащая научному принципу наименьшей траты сил. „Поскольку,— говорит Авенариус,—представление о причинности требует силы и необходимости или порождения, как интегральных составных частей для определения следствия, постольку оно падает вместе с ним“. Принцип экономии мышления ни в коем случае не допускает необходимости, словом, категорий, говорящих об объективной связи вещей, которая определяет и необходимую связь человеческих представлений. Но необходимость неразрывно связана с причинностью и, следовательно, падает вместе с последней. Что же тогда остается? Остается связь явлений, или, вернее, ощущений. Явления в эмпириокритической философии тождественны с ощущениями, и, следовательно, причинность, освобожденная от необходимости, материальности, закономерности, неразрывно связанных с независящим от человека материальным бытием, сводится к психической связи, и закономерный процесс бытия растворяется в неуловимой амальгаме причудливых переживаний, которые красочно переливаются и пестрят в своем психологическом содержании. Положение, гласящее, что причинность есть функциональная зависимость явлений, свободная от всяких признаков и следов необходимости, равноценно положению, квалифицирующему мир как совокупность переживаний, т.-е. перемещающему его в сознание субъекта. Объективный критерий при подобной беспричинной причинности упраздняется, и на истину начинают притязать болезненные продукты фантазии и мифологическое производство извращенного воображения. Ибо, если отсутствует объективный критерий, взятый независимо от человеческого сознания, то субъективное в его всевозможных проявлениях начинает правомерно претендовать на истинность, очагом которой становится субъект, как мера вещей. „Психологизм,—верно замечает Деборин,—отождествляет содержание мышления с тем, что мыслится. Нет вовсе никакого содержания без акта мышления, нет содержания суждения вне мыслящего субъекта. В виду этого человек является мерой вещей“. Человек, являясь мерилом истины, является мерой всевозможного фантастического вздора и бессмыслицы, победоносно торжествуя над смыслом, так как это целесообразно с точки зрения

*

оригинального принципа экономии мышления. Причинность, поскольку она заключает в себе элементы активности, — ибо причинность и есть, по верному определению Гегеля, *производящая деятельность*,—обличается эмпириокритической философией в антропоморфизме, т.-е. в суждении о явлениях по аналогии с той связью, которая существует лишь как волевой акт.

Эмпириокритицизм хватается за всякого рода жупелы, чтобы убить и потрясти причинность, и антропоморфизм является для него подобным жупелом. Относительно воли в материалистическом мировоззрении существует определенный взгляд, согласно которому воля есть равнодействующая всех определяющих ее внешних и внутренних сил. Воля является не только причиной, но и действием. Но если воля является причиной определенного действия, то разве это способно служить отрицательным аргументом против причинной и закономерной связи вещей? Причинность в эмпириокритической философии есть функциональная зависимость, свободная от фиктивной и неэкономной необходимости. Схема функциональной зависимости следующая: если налицо имеется *А*, то происходит *Б*. Но если необходимость отсутствует в этой схеме, то почему же, при наличии *А*, происходит только *Б*? Если определенному состоянию мозга соответствует определенное состояние мышления, то разве это определенное состояние мышления не есть необходимое следствие определенного состояния мозга? Нам уже известно, что преследуется различными эклектическими системами, а именно — уничтожение материального мира как самостоятельно существующей независимой субстанции. Уничтожение причинности есть, в первую очередь, упразднение этой всеобщей причины — материального бытия, которое, как основа необходимости, влечет вместе со своею гибелью и отпадение необходимости. Стоит только рушиться независимости и самостоятельности бытия, превратившегося в сознание, ощущение, представление, переживание, чтобы экономия мышления обнаружилась и выступила в наиболее важных пунктах и наглядно обличила ненаучный материализм за его неизбежную познавательную вульгарность. Нет бытия — нет причинности и закономерности, но зато есть экономия, сберегающая некую сумму аргументов, необходимую для упразднения этих потрясающих жупелов. Причинность, возведенная в антропоморфическое звание, признана, таким образом, познавательно неэкономной и приговорена к смерти строгим судом экономного эмпириокритического мышления.

Принцип экономии мышления, который мог бы непосвященного ввести в обман своей мнимой марксистской физиономией, претендующей на роль высшего контрольного познавательного органа, призванного очистить познание от всех нечистых и отягощающих его элементов, замечательно вскрывает соци-

альные мотивы маховской философии. Необходимо уничтожить материализм. Вот основной девиз буржуазиой идеологии в период ее заката. Буржуазная идеология открыла этот блестящий по силе приспособления для данной цели принцип. Интересно, что Мах и Авенариус рассматривают этот принцип как высшее выражение приспособления человеческого рода к окружающей среде. Мах и Авенариус делают только одну маленькую ошибку. Он есть высшее выражеиие приспособлеиия *буржуазной* идеологии к той цели, которая заключается в упразднеиии материализма и всех связаиных с иим познавательных прииципов: материи, причинности и иеобходимости. Экономнее позиавать без материи, иеобходимости, словом, всех познавательных категорий, ввергающих буржуазного идеолога в невыразимый ужас. На примере экономии мышлеиия буржуазные идеологи могли, иаконец, крикнуть: „Земля!". Наконец они приспособились, и, одержимые благодариостью к этому прииципу, они оцеиивают его по достоинству, как высший критерий познавательной истины. Логика их собственного мышления с головой выдает истинное назначение этого высшего прииципа. Критерием истины в эмпириокритицизме служит целесообразность в узком смысле этого слова, т.-е. целесообразность в интересах буржуазии, идеологией которой является эмпириокритицизм, а не независимая материальная предметиость, словом, не виешнее бытие в его закономерном движеиии. Но что же может быть целесообразнее такого удивительного принципа, целесообразиость которого заключается в положении, гласящем, что экономнее познавать, мыслить идеалистически, т.-е. при отсутствии познаваемого внешнего мира в его самостоятельности и материалистических методов его познания, например, причинности, упразднеиие которой составляет позиавательиую задачу буржуазной идеологии? Принцип экономии мышлеиия в позиании есть своеобразный фокус-покус, который буржуазные идеологи выкинули в надежде затуманить голову этим высшим принципом. Но фокус, как еще говорил Гегель в его критике философии Шеллинга, имеет видимость истины, пока он ие разгадан, ибо разгадка его одновременно совпадает с его смертью.

Основным вопросом всякой философии является вопрос об отношении мышлеиия к бытию, субъекта к объекту. Материализм, допускающий существование вещей, независимых от сознаиия, усматривает в каждом индивиде единство субъекта и объекта, т.-е. материальное тело, одаренное способностью ощущать, представлять, мыслить, т.-е. существующее не только в себе, но — применяя термин Гегеля — и „для себя". Вопрос о том, каким образом определенный индивид узнает о существовании другого индивида, материализм разрешает просто: воздействием на первого индивида другого, который своими действиями вызывает известные ощущения; последние пола-

гаются в основу определенных представлений о существе этого действующего индивида. Причиной является материальное бытие этого субъекта-объекта, лишенное всякой загадочности. Но как решается этот вопрос при отсутствии такого причиняющего действия со стороны определенного материального тела, которое отрицается эмпириокритической философией как метафизическая абстракция? Мах, выступающий под знаменем борьбы с метафизикой, с точки зрения принципа экономии мышления, отвергает самым решительным образом причинность как метафизическую фикцию и заменяет ее функциональной зависимостью. „Я многократно излагал, — говорит Мах, — что все формы причинности вытекают из субъективных стремлений; для природы нет необходимости соответствовать им". Тело в философии Маха есть комплекс ощущений. Но один комплекс совершенно неспособен причинять ощущения в другом комплексе ощущений, ибо странно думать, как ощущение вызывает ощущение в комплексе ощущений. Как же тут быть? Где „антиметафизический" выход из этого метафизического тупика. „Антиметафизическое" решение Маха состоит в следующем: „Независимое научное исследование, — говорит Мах — легко затемняется в том случае, если воззрение, годное для особой, тесно-ограниченной цели, заранее делается основой всех исследований. Это происходит, например, тогда, когда мы рассматриваем все переживания как „действия" внешнего мира, доходящие до сознания. Этим уже дан целый клубок метафизических трудностей, распутать который совершенно невозможно... Но он тотчас же исчезает, когда мы рассматриваем все дело в математическом, так сказать, смысле, т.-е. когда мы уясняем себе, что для нас ценно только установление *функциональных отношений, выяснение зависимости, существующей между нашими переживаниями*. Тогда становится прежде всего ясным, что установление связи между ними и какими-то неизвестными нам данными, изначальными переменами (вещь в себе), и есть дело чисто фиктивное и праздное". Оказывается, что если наши переживания причиняются внешними предметами, то в результате получается такая метафизическая трудность, которую может распутать установление функциональных связей между внешними переживаниями. Словом, его может распутать лишь психологизация этого мира и превращение его в комплекс переживаний. Мир—это комплекс переживаний, но переживающий не знает ничего, кроме собственных переживаний и функциональной связи между этими переживаниями. Считать переживания существующими вне переживающего, это — метафизическое безумие, которое хотя и имеет место в антиметафизической философии Маха, но не находит его у тех, кто еще не подвержен этому безумию. „Мир есть мои переживания". Говорить же о многих переживающих, мне кажется, нет причины, ибо, если существуют только

мои переживания, то *мои* не суть наши переживания, хотя бы экономное мышление Маха и лезло вон из кожи. „Мои переживания“, это — тупик солипсизма, переносящего все мировое целое в сознание субъекта. Научная замена причинности, так называемой, функциональной зависимостью есть, таким образом, косвенное утверждение всемогущего субъекта, творящего бытие по своему образу и подобию.

Наконец, осуждаемая „строго критическим“ стремлением причинность выступает в интерпретации эмпириомонизма. Богданов, философия которого в существенном сходится с эмпириокритицизмом, не разделяя „фетишистского“ характера причинности, не разделяет, однако, критики причинности эмпириокритицизмом. Эмпириокритицизм усматривает аналог причинности в связи индивидуальной воли со следующим за ним действием. Богданов, стоящий на точке зрения социально-организованного опыта, согласно которому мир есть продукт коллективной работы, воплощенной в познании, ищет модель причинности в общественных отношениях, идентичных с самим миром. Причинность в эмпириомонизме не может быть объективной формой познания, так как объективность характеризуется в эмпириомонизме как физическое, совпадающее с общезначимостью. Но причинность как форма мышления, отражающая объективную связь вещей, есть лишь индивидуально-организованный опыт и лишена объективного содержания. Только модель причинности есть объективность. Объективность, а именно — взаимные трудовые отношения людей, социально согласованный опыт, тождественна одновременно с физическим миром. Причинность, по всему содержанию эмпириомонистической философии, обречена на субъективность и полную научную бесплодность. Откуда же взялась эта субъективная причинность, которая приобрела характер объективности? Из природы? Богданов это отрицает. „Природа, — говорит Богданов, — непосредственно дает человеку смену одних явлений другими и хронологическую последовательность. Но причинность, признает Богданов, глубже этой последовательности. Откуда же возникает эта причинность, которая по самому своему существу не может претендовать на объективность? Тайной причинностью является у Богданова отношение между организаторской и исполнительской волей, которая служит ключом к уразумению всех проблем бытия. „Он (организатор) указывает другим, что̀ они должны делать, и они исполняют его приказания. Это было целесообразно и необходимо, так что в ряде веков такая форма сотрудничества упрочивалась, закреплялась обычаем, приобретала величайшую устойчивость. Родовое общество стало авторитарным, т.-е. построенным на власти и подчинении. Патриарх, или вождь, „повелевал“, остальные поступали сообразно его повелениям. Так вырабатывалась постоянная закономерная связь между

двумя актами трудового процесса — организаторским и исполнительским. Выражение властной воли одного, посредством или слова, или жеста, или личного примера, неуклонно влекло за собой, вызывало строго соответствующие этой воле действия другого. Первое являлось причиной, второе следствием". Итак, причинность, т.-е. понимание необходимой связи вещей, возникла не в процессе борьбы за существование, как попытка объяснить непонятный ход вещей, а из авторитарных отношений между организатором и исполнителем. Несмотря на всю нелюбовь Богданова к двойственности, он, однако, не отказывается от этой двойственности, когда она становится для него ключом к решению мировых загадок. И, однако, этот ключ далеко не обладает таким волшебством, а в вопросе о возникновении причинности он прямо-таки безнадежен. Первым выражением сознания человеком причинной связи вещей является анимизм, т.-е. объяснение всех явлений природы при помощи обитающих в этих явлениях духов. В борьбе за существование первобытный человек совершает известные действия, вызывающие соответствующие явления. Первобытный человек постепенно привыкает считать себя причиной известных явлений. Лишенный всякого познавательного опыта, он начинает объяснять по аналогии с собственными действиями все явления природы, которые вызываются подобными ему существами, обладающими подобными ему желаниями, потребностями, ощущениями. Углубление же причинного познания совершается соразмерно приближению к предметности, объективности для объяснения вещественного механизма. Первые научные попытки совпадают именно с таким отправлением от объекта, которое вызывается в процессе борьбы за существование и стремления к более полезным практическим достижениям. Причинное понимание вещей, т.-е. их понимание под углом зрения объективной закономерности, вырабатывалось под давлением объективной необходимости приспособления к внешнему материальному миру, существующему независимо от всевозможных авторитарных, т.-е. организаторских — исполнительских отношений. Отношение между организатором и организуемым, или отношение классов, влияет на исторический ход вещей и в процессе этого влияния видоизменяет понимание причинности, как вообще влияет и на познание. Но эта борьба отражается в сознании только через промежуточные звенья. Влияние классовых отношений на познание еще не совпадает с непосредственным отражением этой борьбы.

Шулятиков, строгий последователь Богданова, ухитрился перевести идеи философии непосредственно на язык авторитарных отношений, где и сказалась, с бьющей наглядностью, вся натянутость такого авторитарного понимания социальных и интеллектуальных проблем. До каких геркулесовых столбов нелепости доходит это авторитарное понимание познания,

покажет следующий отрывок из истории философии Шулятикова, где говорится о философии Спинозы. „Душа — идея тела. Тело — идея (объект) души. Всякая вещь — и дух и тело. Вещи материального ряда нельзя приписывать способности производить действия и изменения в духовном ряду. То же самое верно и относительно причин духовного ряда: какой-либо акт духовной деятельности может вызвать только новые душевные движения. Мы в праве говорить о строгом соответствии в смене действий обоих рядов. Конечные вещи, следовательно, не только тела, но индивидуальные души, преходящие изменения божественной субстанции. Они существуют лишь в последней, а сами по себе немыслимы, сами по себе ничто. Более того, души следует понимать не как нечто цельное и неделимое. Неделима и цельна одна субстанция; а душа — механическое соединение отдельных представлений и идей. Homo sum et nil humanum mihi alienum puto. Я — организуемый, и ничто из свойств и признаков организуемой массы мне не чуждо. Как организуемая масса, бывшие „посредники“ существовать без верховного руководителя, без предпринимателя — капиталиста не могут. Как организуемая масса, бывшие „посредники“ находят себе работу в мануфактурном предприятии, в качестве детальных производителей, в качестве специалистов по части выполнения какой-нибудь единой из многочисленных подчиненно-организаторских функций“ („Оправдание капитализма в западно-европейской философии“). Я выбрал это место о Спинозе, чтобы ярче и нагляднее оттенить вздорность авторитарного метода, претендующего при том еще на откровение. Субстанция, атрибуты и модусы спинозовской философии — это: капиталист, посредники и организаторские низы. Так Спиноза, размышлявший о проблемах познания, ставивший себе целью материалистическое объяснение вещей, оказывается, размышлял о предпринимателе, посредниках, превратившихся в детальных производителей; субстанция Спинозы в роли верховного капиталиста, командующего над модусами своих атрибутов, отдающего повелительные приказы низверженным посредникам, которые очутились в несчастной роли производителей. Подобное авторитарное откровение, *эта философская карикатура*, могло выйти только из эмпириомонизма. Первоначальное понимание вещей, известное под именем анимизма, возникает в первобытном обществе, совершенно чуждом авторитарных отношений, возникает в процессе борьбы человека с природой. Усилия по объяснению определенных явлений при полнейшем познавательном бессилии могли быть удовлетворены на почве его собственного действенного опыта. Волевой акт и действия, следовавшие за этим актом, исчерпывали весь познавательный опыт, перенесенный им на всю совокупность явлений, которую его воображение населяло ду́хами. Когда Богданов говорит, что первоначально человек

нашел причину и следствие в окружавшей его социальной среде, то подобное утверждение хотя и рискованно, т.-е. вполне гармонирует с духом эмпириомонизма, однако не верно. Авторитарных отношений в первобытном обществе не было, что установлено непоколебимыми данными новейшей этнологии, и анимистические представления, служившие для первобытного человека выражением причинной связи, лишены всякой связи с авторитарной организацией производства. Властная воля организатора, коренящаяся, по Богданову, в основе социально-трудовой причинности, определяя таким образом возникновение самого бытия, которое ведь создается в процессе социально-трудового опыта, могла бы в лучшем случае импонировать Фридриху Ницше, видевшему повсюду волю к власти, но совершенно не согласуется с действительным ходом вещей. Если мировоззрение первобытного человека шире понимания явлений по аналогии с активным личным опытом, то эта широта касается не трудовых связей между организатором и исполнителем, а трудовой связи с животным миром, которая определяла мышление первобытного человека. „Мы, — говорит фон-ден-Штейнен, знаток быта бразильских дикарей, — только тогда поймем этих людей, когда станем рассматривать их как создания охотничьего быта; важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и, на основании этого опыта, составилось их миросозерцание. Соответственно этому, их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительное богатство коренится в охотничьей жизни". Исследование, далекое от метафизики, говоря об определенных факторах в мировоззрении первобытного человека, не упоминает ни одним словом об авторитарной организации производства и властной воле организатора, порождающей причинное понимание вещей. Огромная производственная роль животного, не встречавшего авторитарного отношения со стороны первобытного охотника, определяет животный характер миропонимания, проникнутого во всех его оттенках мотивами животной жизни. Основу его миропонимания образует не властный и повелительный организатор, а состояние производительных сил, что, в свою очередь, определяло чрезвычайную, экономически важную, роль животного. Но ничего неговорящее авторитарное отношение и тем менее объясняющая эта суздальская простота, повторяю, важны для Богданова как волшебство, при помощи которого низвергается сфинкс, и решаются все мировые загадки. Авторитарная схема причинной связи становится для Богданова универсальным шаблоном, посредством которого он решает все проблемы. Дело идет о возникновении понятия душ в отличие от тел. Властный жест организатора и здесь призывается к решающему ответу. Энгельс говорит, что представление об отдельности души от

тела являлось следствием примитивного невежества и незнания строения тела, неуменья объяснять сновидения, что и привело к понятию души, помещающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает. Так говорит Энгельс. Но грациозный жест повелителя, повидимому, более импонирует эстетическому вкусу Богданова, и он выдвигает *свою* авторитарную схему. Оказывается, что этот грациозный жест, по привычке, мыслится даже в таких случаях, где он реально отсутствует. Оказывается, что в трудовой общине Богданова „любой член группы“ совершает еще действие по собственной воле, но авторитарный шаблон, проникающий примитивное мышление, не допускает действия, выполняемого без грациозного жеста повелителя, хотя бы реально этот жест отсутствовал. Властный повелительный жест переносится в сознание исполнителя. Но так как примитивное мышление, привыкшее конкретно мыслить, неспособно укладывать одно лицо одновременно в два понятия — повелителя и исполнителя, составляющих для него два различных предмета, — то человек раздваивается: властный жест повелителя становится душой, а грубый исполнительский — становится телом. Как ни ненавистна двойственность Богданову, но ради грациозного жеста он принимает ее при всей нелюбви к ней. Но если люди все время действовали также по своей инициативе, а не только благодаря воздействию повелительной мимики, то возникло ли понятие души одновременно с возникновением авторитарных отношений, или же оно возникает в определенный момент развития *авторитарного мышления?* Если они совпадают, то, очевидно, реальному организатору вне исполнителя соответствовал, по предустановленной гармонии, внутренний организатор в теле исполнителя, и говорить, что авторитарное отношение послужило моделью для дуализма тела и души, не приходится.

Если же дуализм тела и души возник на определенной ступени развития авторитаризма, то чем же объяснить, что люди, действовавшие все время также по собственной инициативе, претерпели самоудвоение и увидели повелительный жест также и внутри себя. Повидимому, Богданов склоняется к такому предположению, так как он говорит о привычном механизме мысли, который на определенной ступени превращает инициативу исполнителя в повелительный жест. Отсюда следует, что исполнитель стал сознавать себя причиной определенных действий в результате сознавания им этой причины в лице организатора. Но данные этнологии это решительно оспаривают, так как, согласно им, авторитарное отношение в первобытном коммунистическом обществе отсутствует. Ради грациозного повелительного жеста Богданов готов пожертвовать истиной. Но в области познания это совершенно неуместно, и если это находит некоторое оправдание, то единственно

только в „суздальской простоте“. Однако, не всякая простота безукоризненна.

Вскрыв фетишистский характер всех форм причинности: авторитарной, отвлеченной и недифференцированной первобытной причинности, Богданов устанавливает *свою* теорию причинности. Что же это за новая форма причинности? „Новая форма причинной связи, — говорит Богданов, — социально-техническая. На основе машинного производства, с его многообразными превращениями сил, складывается такая точка зрения, согласно которой всякое данное явление представляет для коллектива в его практике *технический источник* других явлений. Это соотношение становится типом и моделью связи причин с их следствиями. Причина и следствие — одна и та же сумма энергии в двух последовательных фазах; они равны и принадлежат к одному непрерывному процессу в труде или опыте коллектива“ („Философ. жив. опыта“, стр. 241). Новая форма причинности выступает у Богданова как результат сложившейся на основе машинного производства точки зрения. Выработавшаяся точка зрения, т.-е. определенная идеологическая модификация, становится моделью для познания процессов бытия. Машинное производство является реальным процессом, который сам подлежит причинному объяснению, проникающему в собственную логику вещей и познающему их в их *имманентном движении*. Разве машинное производство неизменно? Разве оно не эволюционирует чрезвычайно быстрым и стремительным темпом? Почему же „точка зрения, выработавшаяся на основе машинного производства“, должна быть универсальной формой причинного понимания вещей? Почему вещи в их развитии должны измеряться таким шатким масштабом, как „выработавшаяся на основе машинного производства точка зрения?“. Машинное производство, как техническая база капитализма, объясняет экономическую структуру последнего, но отнюдь не может стать объяснительной моделью для всего универсума.

Для первобытного человека его каменный топор был *техническим источником* других *явлений*. Однако, вряд ли Богданов признал этот инструмент годным, в качестве модели для „мировых активностей“. „Итак, пусть не приписывают виртуозности и универсальности одного „я“ того, что относится к собственной жизненной силе и индивидуальности вещей и потому возбуждает „не-я“ таким же точно или аналогичным образом, как и „я“ (Фейербах, „О начале философии“, Сочинения, т. I, стр. 48). Бесспорно, что в машинном производстве техническая виртуозность человека выступает с полной наглядностью, но она все же не исчерпывает „жизненной силы и индивидуальности вещей“, и провозглашение указанной точки зрения новой формой причинности опять-таки характеризует субъективно-метафизическое устремление

мышления Богданова. По отношению к этому мышлению вполне верна характеристика, данная Фейербахом тому, что кажется поверхностным, и тому, что кажется глубоким. „То, что есть, выражать так, *как оно есть*, т.-е. истинное выражать *истиною*, — *кажется поверхностным;* то, что есть, выражать так, *как оно не есть*, т.-е. истинное выражать *не истинно и извращенно*, — *кажется глубоким*" (Фейербах, „Предварительные тезисы к реформе философии").

Подобное субъективно-метафизическое понимание причинности выступает с особенной силой при сопоставлении с материальным пониманием причинности у Спинозы. Причинность для Спинозы есть закон и порядок вещей. Каждая вещь есть для Спинозы действие внешней причины и, следовательно, лишена *безусловного* существования, принадлежащего одной субстанции, т.-е. природе в ее целом. Порядок и связь вещей есть порядок и связь действующей причинности. Строгая необходимость следует уже из такого понимания отдельной вещи, как действия внешней причины, что говорит об определяющих ее внешних условиях, вне которых ее существование немыслимо. Действие для Спинозы включено в закономерную цепь причин и следствий, когда даны условия, необходимые для его бытия. Ибо, несмотря на различие в способе действия причин, закон, по которому причины действуют, один и тот же. „В природе нет ничего, что можно было бы приписать ее несовершенству; ибо она всегда и везде одна и та же, и ее сила и способность действия всегда одинаковы: т.-е. законы и правила природы, по которым все совершается и изменяется из одних форм в другие, всегда и везде одни и те же, и поэтому существует только единственный способ *понять* природу всяких вещей, именно посредством общих законов и правил природы" (Спиноза, „Этика", ч. II, предисловие).

Можно ли сказать, как некоторые ученые, что причинность в процессах природы неуместна, что она имеет антропоморфный характер? (Авенариус). Мы выслушали по этому поводу Спинозу; Гельмгольц, не философ, а ученый, с неменьшей категоричностью, нежели Спиноза, видит задачу науки *в причинном исследовании*, в понимании процессов природы, с точки зрения закона причинности. Гельмгольц видел задачу теоретической физики в „выведении из видимых действий изучаемых процессов их неизвестных причин и понимании этих последних, с точки зрения закона причинности". Но для Богданова дело не в том, чтобы понимать вещи, с точки зрения закона причинности, а в том, чтобы создать „новую форму причинности", „потому что именно причинность является основным принципом, организующим началом системы мышления" („Философ. жив. опыта", изд. 3-е, стр. 267). Причинность есть закон и порядок вещей (Спиноза). Казалось бы, что в интересах пролетариата осознать этот закон бытия, осознать причинность

последнего, диалектика которого и служит порукой неизбежной гибели отживающего капитализма. Казалось бы, что в интересах революционного пролетариата познать закон развития и изменяемости явлений, отражаемых познанием, ибо это познание становится революционно-преобразующим оружием в его руках. Но для Богданова дело обстоит немного иначе. Пролетариат в эпоху машинного производства начинает сознавать себя как класс. Сущность же машинной техники заключается „в систематическом и планомерном *превращении сил*", или, выражаясь более точно, *превращении энергии*. Практика машинного производства есть практика превращения энергии, которая и заключает в себе новую точку зрения, стремящуюся стать универсальной. Отсюда для Богданова технически-трудовая причинность.

Маркс изучал законы капиталистического общества. Открытый Марксом закон стоимости вскрывает самую сущность этого общества. Маркс пользовался диалектическим методом, который дал ему возможность познать законы капиталистического общества. Но преимущество диалектического метода перед другими — и, естественно, перед новой точкой зрения Богданова — заключается в том, что он адекватным „постижением" действительности не навязывает ей „новых моделей", но берет ее самое в ее закономерных превращениях и причинной связи. Правда, для Богданова диалектика, как мы уже знаем, есть лишь „ограниченная частная схема", но это не должно удивлять, так как материя, а следовательно и вся природа, как самопричинное бытие, для него лишь фетиш, т.-е. ненаучное понятие. Для Богданова же дело сводится к тому, чтобы, сознательно и неуклонно, пользуясь идеей трудовой причинности и посредством нее, построить „целостное, ясное, научное миропонимание" („Философ. жив. опыта", 2-е изд., стр. 242). Словом, для Богданова дело не в познании действительности, чтобы на основании этого познания можно было ее действительно изменить, а в „миростроительстве", и с этой точки зрения технически-трудовая причинность есть не форма познания бытия, а средство строительства; не орудие познания, а миротворческий инструмент. Правда, причинность, как миротворческий инструмент, быть-может более величественна, нежели объективная причинность, отражающая причинный ход вещей, но для пролетариата, имеющего дело со старым миром, необходимо оружие для борьбы с этим же старым миром, способствующим устранению в нем противоречий, уничтожение которых и сделает его новым. Для этой цели такой миротворческий инструмент, как технически-трудовая причинность, негоден и, следовательно, ненужен пролетариату. Не превращением энергии руководствовался Маркс, когда открывал законы капиталистического общества, а тщательное изучение механизма этого общества, при посредстве диалектического метода, дало ему возможность понять закономерность и

основные тенденции этого общества. Если материалистическое понимание истории есть действительное революционное оружие в руках пролетариата, то Маркс добыл это оружие не потому, что в основе машинной техники лежит *превращение энергии*. Маркс прежде всего имел дело с историей общественных отношений, с *диалектикой* социального процесса, понятого в его собственном движении, а не притянутого за волосы в лоно умозрительной формулы. В своей борьбе с Прудоном, Маркс прежде всего опирается *на развитие* действительного движения, которое он противопоставлял фикции Прудона. „Прудон, — говорит Маркс, — для того, чтобы объяснить развитие, вынужден прибегнуть к *фикции*. Он воображает, что разделение труда, машины, кредит и т. д. изобретены для того, чтобы служить его главной мысли — идее равенства. Его объяснение крайне наивно. Все эти вещи придуманы для равенства, но, к несчастью, они обратились против равенства. В этом и состоит все его рассуждение, т.-е. он берет произвольную гипотезу, но так как действительное развитие на каждом шагу противоречит его измышлению, то он из этого делает вывод, что налицо противоречие. Он в то же время замалчивает вам, что противоречие-то существует единственно между его идеей и действительным движением" (Письмо Маркса к Анненкову). Превращение энергии, как сущность машинной техники, является такой же фикцией в применении к объяснению исторической действительности, как идея равенства у Прудона. Превращение энергии есть прежде всего физическая, а не социально-историческая категория; историческая же действительность, развивающаяся по определенным *преходящим* историческим законам, воспроизводится лишь при посредстве исторических законов, а не физических (превращение энергии) и биологических (подбор).

Но разве стоимость возможна вне энергетического обоснования, спросит Богданов? Не только возможна, но единственно правомерна вне энергетики, которая упраздняет ее *специфические* социально-исторические свойства. „Трудовая стоимость продукта, — говорит Богданов, — или точнее, его *общественно-трудовая стоимость*, есть именно то, что продукт стоит обществу, во что он обществу обходится. Он стоит известного количества труда, известной затраты общественной энергии" („Начальн. курс полит. экон.", стр. 17). Такое энергетическое обоснование стоимости совершенно сглаживает ту ее характеристику, которую она имеет у Маркса. „Откуда же возникает загадочный характер продукта труда, как только этот последний принимает форму товара? Очевидно, из самой этой формы. Равенство различных человеческих работ приобретает вещественную форму в продуктах труда, как приобретающих одну и ту же субстанцию стоимости, измерение затрат человеческой рабочей силы их продолжительностью

получает форму величины стоимости продуктов труда; наконец, те отношения между производителями, в которых проявляются эти общественные отношения их работ, получают форму общественного отношения продуктов труда. Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда, как вещественный характер продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы“ („Капитал“, т. I, стр. 39). Следовательно, товар не потому приобретает стоимость, что он является продуктом труда, а продукт труда становится стоимостью, приобретая товарную форму, ибо физиологическая трата трудовой энергии имеет место на всех ступенях хозяйственной деятельности человека. Поэтому, — справедливо говорит Рубин, — затрата человеческой энергии, как таковой, в физиологическом смысле, еще не составляет абстрактного труда, как создателя стоимости, хотя и является его предпосылкой. „*Отвлечение от конкретных видов труда, как основная общественная связь между отдельными товаропроизводителями*, — вот что составляет абстрактный труд“ (Рубин. „Очерки по теории стоимости“, стр. 80). Категория стоимости Маркса, таким образом, резко противоречит энергетической точке зрения Богданова, как все мышление Маркса — мышлению Богданова. Показательно, что Маркс обратился к диалектическому методу Гегеля, как единственно научному методу, по той причине, что он объемлет не только положительное понимание существующего, но также и понимание его отрицания, его гибели, потому что он всякую существенную форму созерцает в движении, а стало-быть, как нечто преходящее, потому что ей — диалектике — ничто не может импонировать, потому что она, по существу своему, критична и революционна. *Революционный характер диалектики* отражает действительное движение, *причинную связь* самой действительности. Энгельс, поэтому, и определяет диалектическое развитие как „*причинную связь* того поступательного движения, которое, сквозь все отклонения в сторону и сквозь все попятные шаги, пробивается от низшего к высшему“. Диалектический метод воспроизводит причинную связь действительности наиболее всесторонне, как в ее эволюционном, так и *в революционном начале;* это и составляет отличительную черту диалектического метода.

Что же послужило для Богданова „началом новой причинности“? „Закон сохранения энергии, — отвечает Богданов, — действительно является началом новой причинности, но в нынешней науке он понимается отвлеченно, — фетишистски, и в таком виде не может стать универсальной формой мышления“ („Философ. жив. опыта“, изд. 2-е, стр. 211). Такое фетишистское понимание законов сохранения энергии вырабатывают специалисты науки, физики и техники, которые не были представителями

нового класса, нуждающегося „в новой схеме причинной связи". Только отрицание самодовлеющего характера процессов природы, т.-е. отрицание материализма, и рассматривание их с точки зрения возможности их трудовой эксплуатации обществом и дает идею технически-трудовой причинности, которая заключает в себе „программу и план завоевания мира" (Богданов). Пролетариат, как непосредственный участник производственного процесса, как носитель „технически - трудовой причинности", в условиях капиталистического способа производства деградирует, служа объектом возрастающего выжимания прибавочной стоимости со стороны капиталистов. Завоевателем мира он становится, понятно, не благодаря схеме трудовой причинности, которой эмпириомонистическая находчивость его осчастливила, а благодаря революционному взрыву, разрушающему капиталистические путы, неизбежному в свете *диалектической причинности,* как предпосылке к социалистическому строительству и действительному завоеванию мира. Но такой революционный взрыв, повидимому, не имеет места в пределах „технически-трудовой причинности", почему о нем и речи нет у Богданова.

В связи с идеей технически-трудовой причинности необходимо остановиться на „идее всеобщей подстановки" у Богданова, которая в своей научной форме должна быть сведена к социально-трудовой причинности. Подстановка, — говорит он, — это универсально широкий метод. Все указанные формы причинности отличаются фетишизмом, в то время, когда подстановка очищена от всякого рода фетишистских наслоений. Фетишизмом является у Богданова и материя, и причинность, и необходимость, словом, все, что не согласуется с эмпириомонизмом. Стоило Марксу сказать о фетишизме товара, чтобы Богданов объявил фетишизмом все, не исключая и материального мира. Но подстановка очищена от всякого фетишизма. Что же представляет собой эта подстановка и что ею подставляется? Происхождение подстановки следующее: „Начало подстановки,— говорит Богданов, — сливается с началом речи и мышления; исходный пункт ее — связь между „высказыванием" и его „содержанием", т.-е., прежде всего, между словом и тем действием, которое им обозначалось. Под „символы" подставляется нечто, с ними обыкновенно весьма несходное, но им „соответствующее", т.-е. связанное с ними строго определенным и постоянным образом. Это соотношение становится схемой для организации фактов: под одни явления подставляются другие, так что первые превращаются в символы вторых,—и затем вместо первых исследуются, группируются, — вообще организуются вторые" („Филос. жив. опыта", стр. 229). Вышеприведенное свидетельствует, что подставляется то, что организуется, а организуется, как мы знаем, социальный опыт людей, т.-е. физический мир, следовательно, подставляется всегда физическое под

психическое, которое, как непосредственный комплекс переживаний, не нуждается в какой-либо подстановке для установления своего бытия. „Область подстановки, — говорит Богданов, — совпадает с областью физических явлений; под явления психические ничего подставлять не требуется, ибо это — непосредственные комплексы“. Физическое, материальное, лишенное самостоятельного существования, приобретает это существование через посредство универсальной подстановки, тайна которой заключается в выведении материального из психического. Ленин по этому поводу, с присущей ему резкостью и прямотой, восклицает: „Вот это и есть идеализм, ибо психическое, т.-е. сознание, представление, ощущение и т. п., берется за *непосредственное*, а физическое выводится из него, подставляется под него“ („Мат. и эмп.“, Собр. соч., т. X, стр. 189). Мы уже знаем, что Богданов упраздняет бытие с трудовой точки зрения, и поэтому блестящей иллюстрацией положения, гласящего, что физический мир, есть социально-организованный опыт, служит техническая подстановка.

„Техническая подстановка, — говорит Богданов, — с особенной убедительностью обнаруживает социальное происхождение физического опыта. Вы видите простым глазом не очень яркую звезду без мерцания, с неопределенным тусклым оттенком: планета Сатурн. В телескопе перед вами выступает поражающе-странная, загадочная картина: светлый шар с полосами и пятнами, окруженный четырьмя плоскими кольцами и несколькими постоянно сопутствующими звездочками. Вы считаете, что видите „то же самое“ явление, что в первом случае, а именно планету Сатурн. Однако, почему вы уверены в этом? Если бы вместо телескопа вам подставили калейдоскоп, вы увидели бы еще более оригинальные вещи; но это вовсе не была бы „планета Сатурн“. В чем у вас гарантия, что телескоп дает истинное изображение предмета? В том, что он устроен определенным образом, определенными техническими методами, что его стекла расположены так-то, вылиты в такой-то форме и отшлифованы по таким-то способам; все это, в зависимости от оптических и геометрических построений, вычислений, расчетов. Словом, вся гарантия „объективности“ наблюдаемых нами при помощи телескопа явлений заключается в той сумме планомерно-примененного труда других людей, которая социально кристаллизовалась в этом инструменте; стоит этой гарантии нарушиться, — например, если часть труда употреблена нецелесообразно, в шлифовке есть неточность, в вычислении поверхностей ошибка, в оправе сделан выгиб и т. п., — нарушается и объективность, вы видите то, чего нет“ („Филос. жив. опыта“, стр. 232).

Что же следует из всей этой тирады? Если телескоп дает только правильное, верное изображение планеты Сатурн, то планомерно примененный труд объявляется гарантией объектив-

ности планеты. Для того, чтобы телескоп изображал планету, последняя должна существовать независимо от телескопа. Ведь техническое, планомерно трудовое совершенствование телескопа стимулируется стремлением приблизиться к более точному знанию оригинала, примениться к точности его реальных очертаний, схватить его верный абрис, посредством, известным образом, устроенных аппаратов. Но это ведь говорит о том, что объективность планеты, в смысле ее независимого существования, предполагается до всякого применения к наблюдению над ней технических инструментов. Не оптический инструмент, как кристаллизованное социально-трудовое усилие, порождает планету, но самодовлеющее ее бытие, в сочетании с данным состоянием производительных сил, обусловливающих появление оптического инструмента, делает возможным созерцание планеты, но не ее существование, в ее объективных очертаниях. Однако, техническая подстановка пытается доказать социальное происхождение физического опыта, стремится убедить, что весь материальный мир есть продукт коллективной работы, воплощенный в познании. Маркс давно предупреждал подобные познавательные „оригинальности", которые, однако, будут существовать до тех пор, пока вообще будет существовать „метафизический риск" в его всевозможных формах, составляющих неисчерпаемый источник подобных познавательных оригинальностей. Кажется, — говорит Маркс, — парадоксально, считать, например, рыбу, которая еще не поймана, средством производства для рыбной ловли, но до сих пор еще не изобретено искусства ловить рыбу в тех водах, где она не водится".

Но Богданов, при посредстве универсальной подстановки, пытается ловить рыбу именно в тех водах, где она не водится, и в результате подставляет свой собственный метафизический пафос, который, к несчастью, водится в умозрительно настроенных головах всевозможных эмпириокритиков. Объективность гарантируется для Богданова суммой трудовых усилий, вплетенных, воплощенных в инструменте, и, поэтому, стоит нарушиться этой гарантии, и физический мир упразднится. Инструменты для Богданова являются не просто вспомогательными техническими приборами, способствующими господству человека над природой, а настоящими творцами и созидателями. Не напрасно Богданов сторонник Маха и его инструментальной логики, которая фигурирует как настоящий миро-созидательный демиург. Однако мир, который эти инструменты создают, помещается лишь в голове его чудесного техника, изобретшего эти инструменты. Инструмент, производящий физический опыт, обладающий подобной чудодейственной силой, которой позавидовал бы любой волшебник древних и новых времен, разве нуждается в критерии истины? Подстановка означает психологизацию бытия. Физическое, материальное есть подстановка психического, не нуждающаяся в подстановке. Эта идеалисти-

ческая подстановка, для которой физическое есть инобытие психического, выдается смело за новейшую форму причинности, свободной от всякого фетишизма.

Характеризуя материалистическую диалектику Маркса, Богданов указывает, что момент отрицания в этой диалектике „ошибочен“. „Естественно, — говорит Богданов, — что диалектика Гегеля могла быть построена на „отрицаниях“: в ней дело идет всецело о мышлении, о понятиях, которые идеализм подставляет под живую действительность. Но если не делать такой подстановки, если подставлять, как Маркс и Энгельс, силы материальные, можно ли тогда говорить об утверждениях и об отрицаниях? Благодушная схема разговора, где два мнения собеседников сначала взаимно отрицаются, а потом как-нибудь примиряются, подходит ли к суровой борьбе стихийных бездушных сил вселенной? Объясняет ли что-нибудь такая схема? Делает ли понятнее факты? Очевидно, нет. Это социоморфизм наивный и потому научно-нецелесообразный“ („Филос. жив. опыта“, стр. 196).

Не останавливаясь на перлах этой тирады, не вдаваясь в рассуждения о правомерности отрицательного момента в материалистической диалектике (все гениальные труды Маркса доказывают эту правомерность, почему и вызывают такую яростную ненависть со стороны реакционных философов), не вдаваясь в обсуждение того, насколько материалистическая диалектика походит на благодушную схему разговора и на ее характеристику, как наивного социоморфизма, — я признаюсь, что, когда я читал, что Маркс и Энгельс *подставляли* под действительность, а не *познавали* действительность, я пришел в недоумение. Неужели же, спрашивал я, можно выдавать Маркса и Энгельса за недобросовестных мыслителей? А ведь по отношению к Марксу и Энгельсу, которые были чужды инструментальной логики, „высказывание“ об их „подставляющем мышлении“ прямо-таки отдает обвинениями в недобросовестности. Если раньше мертвецы краснели от стыда, то теперь негодование способно охватить всякого, имеющего мало-мальски понятие о непреодолимой интеллектуальной совести этих мыслителей. Но Богданов, понятно, скажет, что здесь дело не в недобросовестности, а в универсальной подстановке, которой Маркс и Энгельс не могли миновать; это не меняет дела, ибо они все же „подставляли“.

Подстановка у Богданова, в конечном счете, сводится к причинности, освобожденной от всех следов фетишизма. Как же, в свете этой подстановки, решается вопрос о взаимоотношениях мозга и сознания. Этот запутанный вопрос, по мнению Богданова, решается весьма легко в свете подстановки. Богданов сравнивает мало выясненный случай подстановки в этом вопросе с подстановкой в объяснительных теориях физики, и что же оказывается? Мозг оказывается тем явлением, под которое

подставляется, т.-е. мозг приобретает свой предметный организованный вид, когда под него подставляются психические комплексы, и, таким образом, „мозг с его физиологической жизнью оказывается той же психикой, в том превращенном виде, как она воспрининмается людьми в их физическом опыте“. Решение дано в самой легкой и разрешимой форме. Положение о тождестве души и тела переходит в положение, гласящее, что мозг есть превращеиная психика, словом, инобытие души. Предвидя, что подобиая идея может показаться странной, благодаря обывательской привычке разделять непроходимой пропастью душу и тело, „психику и материю“, он указывает, что в действительности даже „элементы опыта в обоих мирах одни и те же, только в разной связи“. Оригинальиое решение сложного и запутанного вопроса об отношении физического и психического, в свете универсальной подстановки, есть просто его решеиие под углом эмпириокритицизма, рассматривающего физическое, в его отличии от психического, как связь элемеитов (ощущений) с другими элементами, а психику—как связь элементов с элемеитами, составляющими человеческое тело. Различие между физическим и психическим только различие в связи элементов. Эмпириомонистическая подстановка есть повторение эмпириокритической функциональной зависимости, и все притязания на оригинальиость столь же основательны, как притязания эмпириомонизма на истину времени. Если это может показаться спорным, то сам Богданов дает этому прекрасное подтверждение, из которого видно, что он стоит всецело на точке зрения функциональной зависимости.

„Пусть, — говорит Богданов, — имеются два таких комплекса: психика человека *А* и психика человека *Б*. Спрашивается: в каком виде один из них, — положим *А*, — может отразиться в другом — в комплексе *Б*, предполагая, конечно, что он вообще может в нем отразиться как принадлежащий к одной с ним природе. На основаиии предыдущего приходится считать иаиболее вероятным, что отражение окажется совершенно несходно с отражаемым, но связано с ним функциональной зависимостью“. Функциональная зависимость, на точке зрения которой стоит Богданов, не говоря про ее полную бессодержательность, неизбежно приводит к солипсизму, ибо функциональная связь элементов, переживаний, ощущений и прочих комплексов, есть связь лишь в переживающем, ощущающем, внутри которого развертывается мировая драма, творится ее переливающаяся актуальность, „носителем“, вместилищем которой является субъект, как „мера вещей“. Функциональная зависимость, как высшая форма понимания связи вещей, и выдержана лишь в той степени, в какой отвечает потребностям буржуазных теоретиков, в упразднении *причинного* понимания вещей. Причина всегда выступает как причина определенного следствия. Следствие при определеиных условиях, таким обра-

зом, коренится в причине и следует из причины с закономерной необходимостью. Сторонники функциональной зависимости, отрицая *необходимую* связь явлений, утверждают, что причинность только и сводится к взаимной связи явлений, где отсутствует всякий намек на необходимость. „Связи, — говорит, например, Мах, — в природе редко так элементарны, чтобы для них можно было в определенном случае указать одну причину и одно следствие".

Само собой разумеется, что в природе, как целом, все находится во взаимодействии. Но причинность проникает в эту связь, как ее определяющий и активный момент, становясь в этом случае орудием предвидения. Принцип причинности, чтобы стать принципом предвидения, условием возможности действия, схватывает определяющий момент в потоке явлений, отличающемся сравнительной однозначностью. Овладевание этой определяющей и однозначной связью дает опорные точки для практического действия, т.-е. примиряет свободу с необходимостью. Но момент определяющий есть момент деятельный. Действие же чуждо функциональной зависимости, ибо последней чужда вещь, являющаяся реальным носителем действия. Простая последовательность явлений не заключает и следа активности. Функциональная связь явлений, как замена фетишистской причинности (не касаясь всех указанных последствий ее допущения), есть полнейшее упразднение инициативы и активности. Мировой процесс, превращенный в амальгаму переживаний, совершается по предустановленной гармонии, обусловливающей непонятную и таинственную целесообразность в сплетениях этой переливающейся амальгамы. Понятие причинности предполагает своим необходимым условием *вещь и действие*, которые непреложно ведут к понятию причины. Где эти два понятия отсутствуют, там отсутствие причинности есть уже неизбежное гносеологическое следствие. Добросовестный исследователь, стремящийся к правильной постановке и верному освещению проблемы, способен подойти и к методологически правильному ее решению.

Подобную добросовестность обнаруживает, например, буржуазный исследователь Зигварт в своем логическом исследовании. „Анализ представления причинности, — говорит Зигварт, — должен исходить (если оставить в стороне вопрос о всеобщем принципе причин) от представления о процессе действия одной вещи на другую, которое в обыкновенной речи прежде всего и в действительных глаголах повсюду предполагается и в отдельных случаях рассматривается как несомненно данное. Процесс действия прежде всего допускается повсюду там, где воспринимается пространственная и временная непрерывность движения или других изменений различных вещей; но простая последовательность явлений не исчерпывает того смысла, который мы связываем в процессах действий; она должна быть

восполнена той мыслью, что деятельность одной вещи (причины) переходит на другую вещь (на объект процесса действия) и производит такое изменение в последней, какого она сама по себе не претерпела бы". Зигварт решительно указывает, что действие одной вещи на другую является отправной точкой анализа представления о причинах. Но если отправной точкой анализа причинности является вещь и ее действия, а не пресловутые элементы, — то условием причинного понимания вещей является *материализм*, где причинность, как мы говорили, становится революционным факелом, которым бытие освещает восходящий путь своего диалектического движения.

Великие материалисты всегда сочетали познание с действительностью. „Поскольку, — говорил Спиноза, — человеческое тело испытывает на себе какое-либо действие внешнего тела, постольку оно воспринимает внешнее тело". Познание, действие, реальность, таким образом, сплетаются неразрывно у Спинозы, философия которого дает гениальный образчик материалистической теории причинности. Гегель также решительно подчеркивал активный характер причинности, что следует из его определения причинности, как производящей, порождающей деятельности. Причинность, поскольку она простирается на явления в определенной и однозначной связи, можно определить как производящую и детерминирующую активность, имеющую своей ареной материальный мир, который, по выражению Гегеля, впервые, как причина, обнаруживает свою действенность. Гегель с особенной силой подчеркивает действенный момент причинности, который и отличает ее от простой связи. Гегель различает силу и причинность, поскольку сила нуждается в возбуждении, а причина обладает инициативой. „Причина есть причина постольку, поскольку она производит действие; *причинность есть не что иное, как это определение иметь действие, а действие есть не что иное, как определение иметь причину*".

Глубочайшая связь между причинностью и субстанцией, т.-е. бытием, в его самодовлеющей закономерности, дает гегелевское толкование причинности, которая по содержанию материалистична в самом последовательном смысле этого слова. Причина для Гегеля есть „сила субстанции в ее истине" („Наука логики", ч. I, кн. II, стр. 141). Говоря, что субстанция, как причина, имеет действительность, Гегель становится на точку зрения Спинозы, для которого бытие тела обнаруживается в его действии. „Чистый опыт" Авенариуса получается, по устранении из него причинности и субстанциальности, как антропоморфических апперцепций, что вполне отвечает его гносеологической тенденции аннулировать материальное бытие в его субстанциональном самодовлении. Причинность для Гегеля есть субстанция в ее действовании. Причина получает свое определение в ее действии, вне которого нет причины. Действие же *необхо-*

димо, так как „оно и есть именно проявление причины или та самая необходимость, которая есть причина“ („Наука логики“, ч. I, кн. II, стр. 142). Необходимость, которая для Авенариуса и ему подобных является „фетишем“, подлежащим изгнанию из пределов чистого опыта, выступает у Гегеля в неразрывной связи с причинностью, необходимость которой имманентна. „Лишь как такая необходимость, причина есть самодвижущая, начинающая от себя без возбуждения чем-либо другим, *самостоятельный источник произведения из себя;* она должна *действовать*, ее первоначальность состоит в том, что ее рефлексия в себя есть определяющее положение и, наоборот, то и другое есть некоторое единство“ („Наука логики“, ч. I, кн. II, стр. 142). Субстанциональность, причинность, необходимость, рассматриваемые под углом действенности, а не функциональности и связи, выступают в их неразрывной сплетенности, как действительные категории сущности, т.-е. непосредственного материального субстрата, первоначального и самопричинного.

Причина, выражаясь языком Гегеля, *излагает в становлении* то, что есть в себе. Субстанция, как абсолютная сила, есть, так сказать, „возврат в себя“ из первоначальной неопределенности и, таким образом, она уже „положена“, как бытие в себе, в его определенности, не есть только это бытие в себе. „Поэтому, — говорит Гегель, — субстанция имеет *действительность* лишь как причина, т.-е. как положенная в ее определенности. Но эта действительность, как ее *бытие в себе*, ее определенность, положенная в отношении субстанциальности, уже *как определенность, есть действие*; поэтому субстанция имеет ту действительность, которая свойственна ей, как причине, *лишь в своем действии.* Такова та необходимость, которая есть причина. Она есть *действительная* субстанция, так как субстанция, как сила, определяет самое себя, но она есть вместе с тем причина потому, что она излагает эту определенность или полагает ее; таким образом она полагает свою действительность как положение или как действие“ („Наука логики“, ч. I, кн. II, стр. 141—142).

Гегель различает в отношении причинности формальную и конечную его стороны. „Отношение причинности, как формальное, есть бесконечное отношение абсолютной силы, содержание которой есть чистое проявление или необходимость. Напротив, как конечная причинность, она имеет *данное* содержание и сводится к внешнему различению в том тождественном, которое в своих определениях есть одна и та же субстанция“. Субстанция в конечном счете есть для Гегеля источник и критерий для ее категории, и их содержание выявляется в ее деятельном бытии, т.-е. в ее причинности, в которой она излагает себя в становлении, полагает себя в своей определенности. Причина и действие в их реальном смысле определены по их

содержанию, которое, как определенное, есть „различное в нем самом содержание". Причинность не растворяется у Гегеля в формальной универсальности, но находит свою действительность в определенном, реальном содержании, которое, как данное содержание, есть деятельная, конечная субстанция. Понимая причинность как производящую деятельность, Гегель остроумно предупреждает о необходимости различать первичные и второстепенные причины. „В истории, — говорит Гегель, — повторяется ставшая обычной острота, по которой *из малых причин происходят большие действия*, и, вследствие этого, для уяснения широко и глубоко захватывающего события, находят первую причину в каком-либо *анекдоте*. Такая так называемая причина должна считаться лишь *поводом*, лишь *внешним возбуждением*, в котором *внутренний дух* события мог и не нуждаться, или, вместо того, могло быть бесчисленное множество других поводов, которые могли бы быть употреблены духом, дабы начать с них явление, удовлетвориться им и проявиться в них. Наоборот, скорее должно считать чем-то мелочным и случайным определяться лишь этим поводом. Эти подобные исторические арабески картины, которые пытаются вырастить какой-либо великий образ на слабом стебле, представляют собой, поэтому, конечно остроумную, „но в высшей степени поверхностную обработку истории" („Наука логики", ч. I, кн. II, стр. 145).

Глубокая правдивость такой классификации причин станет ясна, если обратиться к основной причине исторического процесса, понимаемого материалистически, а именно к производительным силам, в лице которых исторический процесс действенно выявляет свою основную причину, как центральную, которая собирает вокруг себя в иерархической постепенности всю, так-сказать, примыкающую причинность. Гегель дает наиболее тонкое и глубокое понимание причинности, реальная ценность которой выступает, с одной стороны, в ее субстанциональной природе, а с другой, в ее действенном аспекте, которые вместе образуют нераздельное единство. Однако, Гегель все-таки идеалист, почему и причинность у него имеет место в пределах абсолютного понятия, которое в идеализме является субстанцией. „Понятие у Гегеля является одновременно и бытием. Логика — это мышление в элементах мышления или сама себя мыслящая мысль — мысль, *как субъект, лишенный предикатов*, или мысль, являющаяся *одновременно и субъектом и предикатом себя самой*" (Фейербах, „Предварительные тезисы к реформе философии" Сочин., т. I, стр. 71). Так характеризует Фейербах идеалистическую логику Гегеля, где мир стоит на голове. Категория причинности у Гегеля, как и все остальные категории его идеалистической логики, приобретает подлинную гносеологическую ценность в горниле материализации, т.-е. в свете той основной материалистической предпосылки, согласно которой: *бытие есть субъект, мышление — преди-*

кат, словом, — при реабилитации *природы*, как самодовлеющей субстанции, „*ибо только созерцание вещей и существ в их объективной действительности освобождает человека совсем и совершенно от всяких предрассудков*“ (Фейербах). Поэтому действенный характер причинности выразил с особенной четкостью последовательный диалектический материалист Энгельс. „Первое, — говорит Энгельс, — что нам бросается в глаза и при рассмотрении движущейся материи, это — взаимная связь отдельных движений, отдельных тел между собою, их *обусловленность* друг другом. Но мы находим не только то, что за известным движением следует другое движение, мы находим также, что мы в состоянии воспроизвести определенное движение, создав условия, при которых оно происходит в природе; мы находим даже, что мы в состоянии воспроизвести определенные движения, которые вовсе не встречаются в природе (промышленность), по крайней мере не встречаются именно в таком виде, и что мы можем придать этому движению определенные заранее направление и размеры. Благодаря этому, благодаря *деятельности человека* и создается представление о *причинности*, представление о том, что одно движение есть причина другого. Правда, одно правильное чередование известных естественных явлений может дать начало представлению о причинности — теплота и свет, получаемые от солнца, — но здесь нет настоящего доказательства, и в этом смысле Юм со своим скептицизмом был прав, когда говорил, что правильно повторяющееся post hoc никогда не может обосновать propter hoc. Но деятельность человека дает возможность *проверки* причинности“ („Диалектика природы“, стр. 24 — 25).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ ОПЫТ ИЛИ „ПРЕОДОЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ".

Надо констатировать тот факт, что существуют размышляющие индивидуумы, полагающие, что в своем размышлении и через его посредство они преодолевают все и проходят все ступени, что они разрушают все грани, в то время как *в действительности они никогда не выходят за пределы умозрения.*

Маркс („Святой Макс").

1. Организационный опыт и реальная действительность.

Труд, как мироорганизующая активность, находит свое универсальное обоснование в тектологии Богданова. Тектология есть всеобщая организационная наука. Она имеет характер универсальности, исключающей возможность применять к понятию организации атрибуты, обычно применяемые к этому понятию. В обыкновенном понимании под организацией подразумевается формирование данного материала, согласно определенной цели. Материал предполагается существующим, но еще в бесформенном виде, не отвечающем преднамеченной цели, а в результате обработки, соответствующей данной цели,— приобретающим организованный вид. Но понятие „организации" у Богданова носит совершенно другой характер и относится не только к человеческим, но и к нечеловеческим активностям. Положение, что организация относится не только к человеческим активностям, выдает сразу головой подлинную природу организации Богданова. У Богданова организация, это — творческая функция коллективного субъекта, при помощи которой он творит, порождает, организует мир. Самостоятельно существующего материального мира нет. „Без субъекта — нет объекта". Это основное положение всякого идеализма лежит в основе „преодоления философии" Богдановым. Все, что не вошло в цепь организационной деятельности, лишено существо-

вания, и материя, как самостоятельная субстанция, просто объявляется фетишем, который могущественно ниспровергается оригинальным опытом тектологии. „В общем весь процесс борьбы человека с природой — подчинения и эксплуатации стихийных ее сил — есть не что иное, как организация мира для человека в интересах его жизни и развития. Таков объективный смысл человеческого труда“ („Тектология“, стр. 7).

Странно. Что это за природа, с которой борется человек? Ведь природа для Богданова, это — бесконечное поле сопротивлений, относительное к организующим усилиям человека. Если природы самостоятельно существующей нет, и она является лишь осколком организующей активности, то последняя, следовательно, порождает противодействие, которое она же преодолевает. Это весьма похоже на сверхличное „я“ Фихте, которое творит противодействующее начало, чтобы в процессе его преодолевания достигать максимальной мощи, высоты, совершенства, это похоже на всевозможные измышления идеализма, но это совершенно не связано с марксизмом и вовсе не есть оригинальное преодоление философии, а традиционная, устаревшая интерпретация традиционных идеалистических положений.

Человеческий труд изменяет формы материи, как естественная сила, противостоящая естественной материи, противодействие которой неразрывно связано с ее самостоятельностью. Материя есть то, что действует на наши чувства. Поскольку материя противодействует человеку, как самостоятельный объект, не зависящий от его субъективного произвола, постольку его приспособление к материи, осуществляемое в процессе производства, определяется не противодействием материи, соотносительным к трудовому усилию, а необходимостью борьбы за существование, способы и пути которой определяют формы и характер социальной организации людей. Только для Богданова „экономическая точка зрения“ отличается от технической тем, что „сосредоточивает свой интерес специально на отношениях людей; поэтому для нее организационным элементом должны являться только люди с их действиями“. Все существующее существует лишь постольку, поскольку оно действует. Но действующие субъекты сами являются модусами активного универсума. История их развития и система их действий протекают в ограниченных пределах этого универсума. Организационная деятельность человека касается его отношений к этой действующей на его чувства материи, которая его проникает, ибо он не только субъект, но и объект, не только дух, но и тело, не только слово, но и действие, и последнее прежде всего. А организация Богданова, она охватывает не только людей с их действиями, но и вещи, как продукты организующей деятельности; она рассматривает всю природу как поле организационного опыта человека, рассматривает всякий „процесс

природы как возможный для трудового коллектива источник получения каких угодно других процессов“. Откуда и как их получить? Как удается Мюнхгаузену вытащить себя за собственную косу из болота, остается загадкой, сфинксом.

Объективный смысл труда известен. Труд есть мироорганизующая активность. Но тектология одним трудом не исчерпывает свой мироупраздняющий акт. Упразднить мир одним трудом было бы оскорблением для ее почетной универсальности, и она совершает этот акт всеми имеющимися в ее распоряжении родами оружия. „Еще очевиднее организационный характер познания и вообще мышления. Его функция заключается в том, чтобы координировать факты опыта в стройные группировки — мысли и системы мыслей, т.-е. теории, доктрины науки и проч., а это значит — организовать опыт. Точные науки организуют всю современную технику машинного производства; они способны к этому потому, что сами представляют организованный опыт прошлого, прежде всего также технический“. Познание, мышление организуют, таким образом, опыт. Но объективный мир, как известно, есть для Богданова социально-организованный опыт. „Организационный опыт, говорит Богданов, есть весь наш опыт, *взятый с организационной* точки зрения“. Познание в волшебном свете тектологии творит мир, бытие, универсум, является Плотиновской иррадиацией, излучающей такое удивительное чудо, как социально-организованный опыт. Тектология есть не учение о развитии, а учение об организации. Организации, миростроительство противопоставляются развитию вполне закономерно с точки зрения принципов Богдановской философии. Развитие мира предполагает человека, как одно из звеньев мировой цепи. В своей познавательной деятельности человек почерпает в этом развитии силу для преодоления вырастающих на его пути препятствий. Но строительская активность Богданова слишком нетерпелива, чтобы *познавать развитие*, и она предпочитает *строить*. Но строить — из ничего? Ведь и греческие боги создавали мир из предполагавшейся материи. Но они, повидимому, еще были далеки от оригинального преодоления мира тектологическими чудесами. Оказывается, что именно потому, что в философии Маркса имеет место развитие, „применение диалектического метода делается неточным и расплывчатым, в его схемах примешивается произвол, и не только границы диалектики остаются неопределенными, но иногда самый смысл ее сильно извращается“ (Богданов, „Фил. жив. опыта“, 3-е изд., стр. 242).

Совершенно естественно, что развитие в свете метафизики квалифицируется как неопределенное, ибо метафизика не имеет и не *хочет иметь* дела с действительностью, которая является *развивающимся* процессом. Напротив, в свете диалектики, как адэкватного осознания действительности в ее антагонистиче-

ской динамике, развитие имеет очень определенный и недвусмысленный смысл. Ленин, гениальный мастер диалектического мышления, говорит об этом понятии очень определенно и четко: „Развитие есть „борьба“ противоположностей; две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение и развитие, как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимноисключающие противоположности и взаимоотношение между ними). Первая концепция мертва, бедна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к „самодвижению“ всего сущего; только она дает ключ к „скачкам“, к „перерыву“ „постепенности“, к „превращению в противоположность“, к „уничтожению старого и возникновению нового“ (Ленин. „К вопросу о диалектике“). Развитие для Ленина, в отличие от „субъективизма и софистики“, как „борьба взаимноисключающих противоположностей“, определенно абсолютна, ибо „для объективной диалектики и в релятивном есть абсолютное“, когда для Богданова абсолютное — только фетиш.

Итак не развитие, а организация, всеобщая организационная наука раскрывает тайну бытия, и так как развитие мира есть материальная основа диалектического материализма, который является теоретическим отражением объективного мирового процесса, отраженного в человеческом сознании, то организационная философия Богданова, упраздняя „неопределенное“ развитие, заменяет диалектику организацией. Диалектика, с легкой руки Богданова, превращается в организационный процесс, идущий путем борьбы разных тенденций. Понятно, если центр тяжести перенести в субъект, то такое определение вполне приемлемо, но если видеть в диалектическом материализме теоретический рефлекс совершающихся в мире и человеческом духе процессов, то такое определение совершенно неприемлемо и так же относится к диалектике, как библейское творение к биологической эволюции. Победоносно разоблачая бесплодный характер диалектики, Богданов восклицает: „Но посмотрите, как легко применять „триаду“ с ее отрицаниями и там, где никакой диалектики в действительности нет. Возьмите любой периодический процесс природы и сопоставьте две сходных его стадии, а то, что между ними и отличается от них, назовите „отрицанием“, например: вчерашний день — его отрицание ночь — сегодняшний день; полнолуние — новолуние — новое полнолуние: подъем маятника — его падение — новый подъем, и так без конца. Ясно, до какой степени бесплодна, излишня и произвольна сама по себе эта схема“ („Фил. жив. опыта“, 3-е изд., стр. 253 — 254). Богданов хочет сказать, что ради излюбленного диалектического отрицания, диалектический материализм произвольно координирует процессы, комбинирует их таким образом, чтобы все же получилось отрица-

ние, которого организационная философия решительно не терпит, ибо чудный акт творения из ничего для нее несравненно более мил, приятен, привлекателен, нежели тяжелый, мучительный акт диалектического отрицания.

Для оправдания своей мысли и обличения незакономерной произвольности диалектического материализма, Богданов ссылается на пример Энгельса относительно истории. Приведу цитату из Энгельса, которая Богдановым передается в некотором „эмпириомонизированном“ виде. „Все культурные народы начинают с общинной собственности на землю. У всех народов, которые прошли известную ступень первобытного состояния, общинная собственность начинает, по мере развития земледелия, сковывать его производство. Она упраздняется, отрицается и после более или менее долгих промежуточных стадий превращается в частную собственность. Но на высшей ступени развития земледелия, достигаемой благодаря самой же частной собственности на землю, частная собственность, в свою очередь, становится стеснительными путами для производства, как это наблюдается теперь и в мелком и в крупном землевладении. Отсюда необходимо возникает требование отрицания частной собственности на землю и превращения ее опять в собственность общественную. Это требование означает не восстановление первобытной общинной собственности, но установление более высокой, более развитой формы общего владения, которая не только не стоит помехой производству, а, напротив того, впервые освободит последнее от стесняющих его оков и даст ему возможность полностью использовать современные химические открытия и механические изобретения“ („Анти-Дюринг“, стр. 158—159). Неужели же в этих словах наличествует произвольное комбинирование различных исторических явлений ради прекрасных глаз отрицания? Неужели же здесь нет *действительного* отрицания? Отрицание отрицания является у Энгельса результатом столкновения между производительными силами и производственными отношениями, которое разрешается взрывом последних, уступающих свое место высшей форме — коллективной собственности. Всякая общественная форма, которая перестала отвечать потребностям развивающихся производительных сил, неизбежно отрицается последующей прогрессивной стадией производительного процесса, которая в диалектическом смысле этого слова является отрицанием отрицания, включающим также и утверждение, ибо этим она отличается от простого отрицания. „Очевидно, — говорит Богданов относительно приведенных слов Энгельса, — что триада получилась не вследствие „отрицаний“, а вследствие сделанного нами выбора моментов для сопоставления: мы взяли фазу равновесия до борьбы определенных двух сил и фазу равновесия по ее завершении. Формальное сходство „тезиса“ и синтезиса получается немедленно, как результат

этого способа сопоставления“ („Фил. жив. опыта“, 3-е изд., стр. 254).

Нет, совсем не очевидно. Коммунистическая собственность является отрицанием отрицання не вследствие произвольной любви к отрицаниям, а потому, что она такой является в действительности, т.-е. поскольку она отрицает капиталистическую собственность, которая, в свою очередь, есть отрицанне первобытной общиниой собственности. Отрицаиие отрицання имеет место в диалектическом материализме по той причине, что оно является философией развивающегося путем отрнцаний бытия, а не философией бесплотного мира, организующегося по произволу богдановских умозреиий. Богданов не перестает утверждать, что логика отрицаний подходит лишь к идеалистической диалектике понятий, но не к реальной диалектике вселенной. Логика отрицаний, согласно Богданову, есть результат способа сопоставлять их, избираемого познающим. Кроме субъективиого произвола, Богдаиов ничего ие усматривает в логике отрицаний, которую он просто объясняет произвольной деятельностью внимания, „которое фиксирует момент до иачала борьбы двух противоположных сил и момент по ее завершении“, в результате чего „неизбежно получается формальное сходство между этими двумя фазами равиовесия, а промежуточный период борьбы может быть произвольио обозначен, как фаза отрицания“ („Фил. жив. опыта“, стр. 265).

Кричащую произвольность такого толковаиия диалектического материализма несомненно вскрывает все гениальиое мышление Маркса, логика отрицаннй которого применялась к реальной диалектике бытия, или, вернее, не применялась, а абстрагировалась от последней, раскрывая, уясняя, обнаруживая ее иммаиентно революционный характер, как определяющую основу того прогрессивного революционного ритма бытия, который никакой „оригинальиый опыт“ ие в состоянии преодолеть. „Развитие противоречий какой-либо исторической формы производства есть единственно исторический путь ее разложения и преодолеиия“ (Маркс). Так говорит Маркс. Но Маркс, повидимому, занимался (что, впрочем, утверждали все критики Маркса) произвольным сопоставлением реальных явленнй, чтобы удовлетворить свои отрицательные революционные вожделения. Верио, что этих отрицательиых вожделений нет и следа у Богданова, что, однако, не говорит об их произвольности у Маркса, геннальность которого была адэкватна его объективности и равнялась степени его глубочайшего проиикновения в бытие и его закономерное двнжение. Впрочем, дналектика приобретает смысл, когда понято ее организационное содержание. Но, увы, основатели диалектического матерналнзма не достигли этого, а их последователи вообще не пошли дальше. Только Дицген обнаружил философскую самостоятельность мысли. Он с большой энергией выдвинул требование монизма

в мировоззрении, для чего воспользовался идеей Спинозы об едином всеобщем бытии, связав эту идею с реалистической диалектикой; но, кроме того, еще решительнее Маркса, он высказал мысль о неизбежности выработки особых, пролетарски-классовых форм познания, „специальной пролетарской логики“ („Фил. жив. опыта“, стр. 258).

Бедные основатели диалектического материализма не оказались в состоянии выработать новую логику, не поняв „организационного содержания“ диалектики! Из всех их последователей, которые не пошли дальше Маркса, лишь один Дицген удостоился, повидимому, такого понимания, обнаружив философскую самостоятельность мысли. В чем же состоит эта философская самостоятельность? Прежде всего в том, что он выдвинул идею монизма в мировоззрении. Отсюда, понятно, необходимо заключить, что диалектический материализм не монистичен. По этому поводу необходимо сказать, что диалектический материализм, как логика противоречий, монистичен в самом широком смысле этого слова, как радикальная и коренная противоположность всякой нищенской эклектической похлебке. Все части диалектического материализма связаны между собой нераздельно, так что его нельзя безнаказанно разрывать и разделять. „Марксизм не только известное экономическое учение о характере и развитии производственных отношений, свойственных капиталистическому обществу. Он не только известная историческая теория (исторический материализм), не только экономическое учение плюс известная историческая теория. У Маркса историческая теория поставлена рядом с экономической теорией, она насквозь пропитана ею. То, что говорится у него о характере и развитии производственных отношений, свойственных капиталистическому обществу, является плодом изучения экономики данной эпохи с точки зрения исторического материализма. Вот почему безусловно правы те, которые говорили, что „Капитал“ есть не только экономическое, но также и историческое сочинение. Однако и это не все. Исторический материализм, с точки зрения которого Маркс изучал экономические отношения капиталистического общества, еще не составляет *миросозерцания*. Он только часть материалистического понимания мира — материализм в его применении к области истории. Вот почему исторический материализм, — иначе, материалистическое объяснение истории, — предполагает и материалистическое объяснение природы“ (Плеханов).

Стройность и цельность диалектического материализма находят себе причину в единстве материального бытия, закономерным рефлексом которого является диалектический материализм. Утверждение Богданова, будто требования монизма выдвинуты с большой энергией в мировоззрении Дицгена, который пошел дальше Маркса, просто нелепо. Дицген воспользовался идеей Спинозы об едином всеобъемлющем бытии, связав эту

идею с реалистической диалектикой. А у Маркса разве была идея разъединенного, разобщенного бытия? Поскольку Маркс брал отправным пунктом мир в его развитии, возникновении и уничтожении, постольку диалектический материализм для эклектика, каким является Богданов, всегда будет представляться дуалистическим мировоззрением, противопоставляющим материю духу. Но дух для Маркса есть, как и для Спинозы, атрибут материальной субстанции, вне которой другой субстанции нет. Маркс прежде всего исходит из материального мира, конечным преходящим модусом которого является человек, познающий объект, чей дух является, если можно так выразиться, фокусом, где скрещиваются, сходятся лучи бытия. Единство и всеобщность бытия заключается в его материальности, которая сообщает ему это единство, проведенное с несравненно большей последовательностью и глубиной у Маркса и Энгельса, нежели у Дицгена, лучшие моменты философии которого являются только повторением и комментированием основных положений диалектического материализма.

Дицген сам старательно подчеркивал свое согласие с основными положениями диалектического материализма. Таково его учение о независимом существовании материального мира и о первичности бытия над сознанием. „Есть ли мир представление, понятие? Мир можно представлять и понимать, но он есть и нечто большее, чем доступность пониманию и представлению. Он существовал, существует и будет существовать вне и помимо нашего представления, нашего понятия, он именно бесконечен в количестве и в качестве“ („Аквизит“, стр. 68). Говоря это, Дицген просто повторяет основные положения материалистического мировоззрения о самостоятельном существовании материального мира, ограниченную часть которого представляет собой его порождение — человек. Где Дицген придерживается ясного материалистического образа мышления, он только популяризует, комментирует основные положения диалектического материализма, не претендуя на особую философскую оригинальность. „Сознание вытекает из своей противоположности — из бессознательного, и обратно переходит в последнее. Вследствие этого мы считаем бессознательное за субстанцию, а сознание за предикат или атрибут, а прочные понятия, которые мы приобретаем о явлениях природной субстанции, мы познаем как необходимое вспомогательное объяснение природы; однако, это последнее также требует, чтобы мы считались с диалектикой, которая учит о том, как все эти прочные понятия протекают в одном текучем элементе“ (Дицген). В приведенных словах Дицген стоит на точке зрения логики противоречий, выражением которой является диалектический материализм, творцы которого обнаружили несравненно больше глубины, широты и последовательности. Когда же Богданов говорит, что Дицген решительно выдвинул мысль о зависи-

мости форм познания от социального бытия, а именно, что мышление происходит из трудового процесса, то, если понимать эту зависимость в смысле ее происхождения из трудового процесса, а определение его способом производства, — такое утверждение есть опять-таки одна из тех произвольностей, которыми так изобилует организационный опыт Богданова.

Предисловие Маркса к „Критике политической экономии“ разоблачает в достаточной степени эту философскую вольность, но в этой формулировке основных положений исторического материализма Маркс стоит на точке зрения логики отрицаний и совершенно не говорит об организации, а этот-то грех и обусловливает для Богданова произвольность и „необходимость перехода к более широкой, общей точке зрения“, какой, разумеется, и является организационная философия Богданова. Диалектика есть для Богданова просто частный случай, и ее схема не может стать универсальным методом. „В самом деле, — говорит Богданов, — диалектика есть организационный процесс, идущий путем борьбы противоположностей. Как только мы это констатировали, становится ясно, что диалектика вовсе не есть нечто универсальное, что она не может стать всеобщим методом познания. Она — частный случай организационных процессов, которые могут итти также иными путями“ („Философ. жив. опыта“, 3-е изд., стр. 261). Перед необъятной универсальностью организационной философии она обратилась в ограниченную частную схему, что *покорно и печально* заявляет о ее превзойденной и побежденной ограниченности, уступающей мирообъемлющей широте оригинального организационного опыта.

Логику отрицаний, как мы видели, Богданов рассматривает просто как результат деятельности внимания, считая ее вполне подходящей „лишь к идеалистической диалектике понятий, но не к реальной диалектике вселенной“ („Философ. жив. опыта“, 3-е изд., стр. 265).

Не говоря уже о полнейшей метафизичности разрыва между диалектикой понятий и диалектикой вселенной, так как диалектика понятий в ее материалистическом проявлении отражает именно диалектический процесс мира, следует сказать, что диалектическое отрицание не только отличается от произвольного субъективного отрицания, но отличается вообще от всякого метафизического отрицания.

Энгельс, предвидя „главные аргументы метафизиков против диалектики, вполне достойные их ограниченности“, считал нужным тщательно отграничить диалектическое отрицание от метафизического отрицания, из которых метафизическое отрицание сводится к ребяческому занятию — попеременно писать, а затем вычеркивать и попеременно утверждать о розе, что она роза и что она не есть роза, в то время как диалектическое „отрицание отрицания“ является „законом развития“. „В дна-

лектике отрицать,—поясняет Энгельс,—не значит просто сказать „нет“, или объявить вещь несуществующей или уничтожить ее тем или иным способом. Уже Спиноза говорил: „Всякое определение есть ограничение или в то же время отрицание“. И далее способ отрицания определяется здесь, во-первых, общей, а во-вторых, особенной природой всякого процесса. Я должен не только отрицать, но и снова снять это отрицание. Следовательно первое отрицание должен произвести таким образом, чтобы второе все-таки было или дано возможным. Но как этого достигнуть? Это смотря по особой природе каждого отдельного случая. Если я размолол ячменное зерно или раздавил насекомое, то я, хотя совершил первый акт отрицания, но сделал „невозможным другое“ („Анти-Дюринг“, стр. 163).

Диалектика, несмотря на „пристрастие“ к отрицаниям, к которым она питает такую непозволительную склонность, однако, открыта не для всякого отрицания, а только для такого отрицания, которое определяет и делает возможным дальнейшее движение, развитие. Во всяком случае, если организационная философия Богданова является отрицанием материалистической диалектики, то именно *она* есть метафизическое отрицание, и, как таковое, бесплодно, пусто, и не только не ведет вперед, но, как всякая метафизика, является в данное время фактором *реакции*, застоя и регресса.

Итак, вместо материалистической диалектики, непозволительно „пристрастной“ к отрицаниям,—всеобщая организационная наука, тектология, в самом *не отрицательном* смысле этого слова рассматривающая все под углом зрения организационного строительства, простирающегося как на живые, так и на мертвые активности.

Подобно познанию, о котором было сказано выше, организационным элементом в богдановской философии является и художественное творчество. „Художественное творчество,—говорит Богданов,—имеет своим принципом стройность и гармонию, а это значит организованность. Оно своими особыми методами организует представления, чувства, настроения людей, тесно соприкасаясь с познанием, часто с ним прямо сливаясь, как беллетристика, поэзия и живопись. В искусстве организация идей и организация вещей нераздельны. Например, взятые сами по себе, архитектурное сооружение, статуя, картина — являются системами „мертвых“ элементов — камня, металла, полотна, красок; но жизненный смысл этих произведений лежит в тех комплексах образов и эмоций, которые вокруг них объединяются в человеческой психике“ („Тектология“, т. I, стр. 3). Искусство, оказывается, организует настроения, чувства людей, сознание определяет бытие, ибо искусство именно, как первичный организующий фактор, организует порядок вещей. Искусство *не* коренится в общественном бытии, но жизненный смысл произ-

ведений искусства лежит в тех комплексах образов и эмоций, которые объединяются вокруг них в человеческой психике. *Первичной инстанцией является в конечном счете человеческая психика.*

Здесь идеализм Богданова достигает, действительно, максимальной высоты, ибо даже Гегель, когда он объяснял происхождение какого-либо искусства, обращался именно к общественному бытию: стоит лишь указать на объяснение Гегелем характера голландской живописи, чтобы в этом решительно убедиться. Но как, например, объяснить тот факт, когда искусство перестает быть организующим в том смысле, что оно выражает декаданс, бессилие, упадочность? Когда в немецком романтизме прославляется болезнь и смерть (Новалис), во французском модернизме — порок и преступление (Октав Мирбо), а в английском — фантазия и искусственность (Уайльд), то нельзя уже говорить здесь об организации, ибо последняя есть прогрессивное формирование, возводящее формируемый материал в степень высшего совершенства, гармонизация, приводящая к большей цельности, прочности и жизненности. В данном случае можно говорить только о дисгармонии, об отцветании, об отсутствии полноты жизни, которая является имманентной целью организующей деятельности, как деятельности творческой. Но все эти феномены, необъяснимые с точки зрения богдановской универсальной организации, которая вообще ничего не объясняет, объясняются с точки зрения *развития*, идущего путем отрицаний, а не организации, порождающей бытие из небытия. Впрочем, организация Богданова обладает чрезвычайной эластичностью, гибкостью, и факты дезорганизации мало ее тревожат и страшат: дезорганизация есть только результат столкновения организационных процессов, и факты дезорганизации вовсе не выходят за пределы универсальной организационной активности. Словом, всеобщая организационная активность, создавая все, создает и дезорганизацию, как свою собственную противоположность. Могущество организации настолько велико и неизмеримо, что было бы удивительно и странно, если бы оно не могло справиться с ее же собственной противоположностью, которую она почему-то находит нужным создавать. В необъятных пределах универсальной организации укладывается все, что угодно, кроме „фетишистской материи“ и произвольных диалектических отрицаний. Всеобщему принципу организации подчиняется все безраздельно под угрозой подпасть под категорию фетишизма в случае неподчинения. Так как материальное бытие в его субстанциональном самодовлении отрицается в организационной философии Богданова, то, таким образом, оказывается совершенно отсутствующим и объективное мерило истины, как соответствия сознания бытию. Организация, свободная от всяких преград, несется стремительно по безбрежному ничто, плодовито воз-

двигая организационные сооружения и совершая самый настоящий акт творения. Что это так, что универсальная организующая активность имеет место не в объективной сфере, существующей независимо от человека, а в пределах творящего коллективного субъекта, организующий опыт которого идентичен с бытием, свидетельствует сам Богданов, говоря, что организационный опыт, объемлющий весь мир, есть *наш опыт*, лишенный всякой фетишистской материи. Организация есть, таким образом, тайна мира, и вопрос сводится лишь к формам организации.

Как же происходит таинственный творческий процесс, являющийся творческим с самого начала, так как и творит из ничего? Само собой разумеется, что этими первоначальными формами организационного опыта являются идеологические формы мышления и речи. „Человечество хранит, накопляет и систематизирует свой организационный опыт с тех пор, как развились необходимые для этого методы—символика речи и мышления... Древнейшая из этих форм, какую мы знаем — *авторитарная или религиозная традиция*“ („Тектология“, изд. I, стр. 4). Тайна организации выяснена: первичной формой является религиозная традиция. Но если помнить, что к организации Богданова совершенно не применимы те атрибуты, которые приписываются ей в обыкновенном понимании, что она является организацией мира, которого не существует вне этой организующей деятельности, то религиозная традиция фигурирует уже не как „вздох угнетенной твари“, не как „душа бессердечного мира“, а как творящая душа этого мира, не существующего помимо организующей активности. „От поколения к поколению передавались заветы предков, а так как уже весьма рано отношение к отдаленным предкам приняло характер культа и придало мировоззрению тип религиозный, то их заветы воспринимались и усваивались как священные или божественные предания. В них организационный опыт концентрировался в виде обычаев или *правил*, относившихся и к практике и к мышлению людей. Все определялось, все регулировалось этими правилами: организация общины и труда ее членов — технические приемы организации вещей, миропонимание, т.-е. организация идей. Авторитет, воплощавший в себе опыт прошлого, указывал, как должно жить, как должно работать, как мыслить, даже чувствовать; он систематизировал стихийно выработанные прежними поколениями организационные схемы и методы, облекая их в свои непреложные повеления“ („Тектология“, изд. I, стр. 5). Авторитарные правила, о которых говорит организационный опыт прошлого, оказываются, как первоначальные формы организованного опыта, всеопределяющими, всерегулирующими: и организация вещей, и организация идей, и миропонимание, словом, все содержание организационного опыта выливалось в формы, которые указывались авторитетом прошлого,

указывающим, как должно жить, работать, мыслить, чувствовать.

Положение книги Бытия, гласящее: бог создал человека по своему образу и подобию, принимает в философии Богданова следующий вид: „Авторитарные правила религии создали бытие по своему образу и подобию". Имеет ли это хоть малейший оттенок истинности? Этнологические исследования, которые производятся на основе действительного развития, а не на основе универсальной организации, решительно приводят к заключению, что религиозные представления определяются общественным бытием, которое в свою очередь определяется данным состоянием производительных сил. Если островитяне представляют себе сотворение мира иначе, чем обитатели безводного плоскогорья, то это объясняется различием в характере и в способе добывания средств к существованию, а вовсе не всеопределяющим механизмом авторитарной традиции, формирующей бытие по своему образу и подобию. Тектология выступает в роли исправителя теории Маркса, которая оперирует унаследованными методами мышления и дает в результате этого исправляющего усердия идеализм со всеми его последствиями. Освобождение организационного опыта от религиозной схемы имеет своей причиной принцип специализации, который, дробя и разделяя опыт, в конце концов, должен быть побежден всеобщей организационной наукой, как последним завершающим итогом научного философского мышления.

Если в диалектическом материализме принципы появляются в конце исследования, то в организационной философии принципы являются отправным пунктом; если в диалектическом материализме они абстрагируются от природы и истории, то в организационной философии они применяются как законодательные нормы. Освободительный характер господствующего принципа специализации, однако, помрачается необходимо присущим ему дроблением организационного опыта, разрывающим его цельность, монистичность, превращающим его из одного целого в сумму разрозненных и специализированных моментов. Господство принципа специализации есть господство частичности, которое болезненно отражается на единстве организационного опыта и поражает его катастрофическим диссонансом. Болезненный ход жизни, потрясаемый подобными диссонансами, которые при господстве принципа специализации не могут быть устраняемы, выдвигает настоятельно задачу организации в интегральном и универсальном масштабе. „Всю сумму рабочих сил общества — десятки и сотни миллионов разнообразно дифференцированных единиц — придется ей стройно связать в один коллектив и точно координировать со всей наличной *суммой средств производства* — совокупностью вещей, находящихся в распоряжении общества, при чем в соответствии с этой системой должна находиться и *сумма идей*, господ-

ствующих в социальной среде, иначе целое оказалось бы неустойчивым, механическое единение перешло бы во внутреннюю борьбу" („Тектология" стр. 19). И эту несоизмеримую ни с каким прежним опытом триединую организацию людей, вещей и идей осуществляет универсальная организационная наука. *Не требуется никаких политических переворотов*, нет необходимости в революционных взрывах, излишних и бесплодных, ненужными оказываются *отрицания*, ибо всякое зло, которое выступает в лице господствующего вседобряющего принципа специализации, устраняется мировой панацеей всеобщей организационной науки, торжество которой приближается гигантскими шагами. Общественный диссонанс, повидимому, разрешит не исход революционной борьбы классов, который заключается в обобществлении средств производства и „экспроприации экспроприаторов", а победа принципа организации над принципом специализации. История *есть не борьба классов, а борьба принципов*, которая близится к благополучному исходу благодаря торжеству мирообъемлющего принципа (универсальной организации.

Вместо противоречий исторических сил — противоречие принципов, вместо революционной практики, опирающейся на экономическую необходимость, превращающей революционный класс в своего прогрессивного носителя, — „Мориссоновы пилюли" универсальной организационной науки, как последнего исцеления от всех зол и общественных недугов. Однако, имеет ли все это хотя бы признак истинности? Гегель, например, говорил, что философия приходит слишком поздно, и когда сова Минервы начинает свои полеты в всемирно исторических сумерках, последние указывают на упадочный характер жизни, лишенный творческих, прогрессивных, созидательных сил. Прежде чем создавать науки, человечество *действует*, и наука может лишь ускорять решения возникающих перед человечеством задач, именно путем усвоения, опознания и раскрытия революционному классу этих задач. Но тектология не выдает себя за философию, а претендует на „оригинальный опыт ее преодоления", и потому она совершенно безразлична и индифферентна и к полетам совы Минервы, которые ее совершенно не касаются. Тектология, универсальная организационная наука, претендует на роль мирового демиурга; фактически же она сводится к неудачному, традиционному преодолению революционного диалектического материализма и в подобной же мере к плачевному обоснованию одной из разновидностей эклектизма. Болезненный ход жизни, потрясаемой резкими диссонансами, вытекающими из господства злополучного принципа специализации, выдвигает задачу универсально-организационного характера. Представление о необходимости перехода к универсальной организации общественного производства завоевывает, согласно Богданову, „сознание мыслящих элементов", эконо-

мистов, социологов и политиков, примыкающих к различным классам. Указывая на расхождение в воззрениях различных классовых теоретиков, Богданов замечает следующее: „Нам нет надобности в данный момент разбирать, какие воззрения правильнее. Достаточно взять то, что в них есть общего, и, основываясь на этом, определить размер и характер выступающей перед человечеством организационной задачи: они не зависят от того, какая общественная сила вынесет на себе тяжесть этого дела“ („Тектология“, I, стр. 17). Оказывается, что организационная задача человечества не зависит от того, какая сила возьмет на себя тяжесть этого дела. Если, например, задача, стоящая перед человечеством, заключается в уничтожении классовых отношений господства и подчинения, словом, в уничтожении классов, как неизбежном и необходимом прологе к будущей истории человечества, то неужели характер этой задачи, — прибавлю, — ее решения, не зависит от той общественной силы, которая вынесет на себе тяжесть этого решения? Неужели же характер „экспроприации экспроприаторов“, по выражению Маркса, совершенно не зависит от общественного положения экспроприаторов? Подобное безразличие к той общественной силе, которая должна вынести тяжелую роль отрицания отжившего общественного порядка, удивительно гармонирует с критическим отношением Богданова к той революционной логике, какой является диалектический материализм. Теоретический и практический разум философии всегда замечательно гармонирует, представляя замечательное целое, а в философии Богданова реакционный характер этого целого выступает с особой рельефностью в такое время, когда революционный пролетариат выносит *на деле* тяжесть исторического подвига.

Уже первые проблески революционного гения Маркса сразу сказались именно в его обращении к той *революционной силе*, которая только способна осуществить теорию. „Революция нуждается в пассивном элементе, в материальной основе. Теория осуществляется в каждом народе лишь постольку, поскольку она есть осуществление его потребности“. Если теория осуществляется лишь в той степени, в какой осуществляется потребность ее носителя, то можно ли ее тогда отделять от этого ее носителя и предстоящих ему задач? Теория способна захватить массы, когда она доказывает ad hominem, а доказывает она ad hominem, когда становится радикальной. В безразличии к общественной силе, призванной историческим ходом вещей взорвать старое общество, сказывается реакционный характер философии Богданова, связанной нераздельно самой природой половинчатого эклектизма, философии примирения и притупления противоречий. Когда перед Марксом выступила во всей своей остроте проблема общества, как проблема цепей, которые необходимо разорвать, то Маркс не оставался на метафизических высотах безжизненной теории,

безразличной к своему практическому носителю, но перенес решение проблемы именно на почву положительных и практических возможностей, т.-е. в сферу революционного действия. Почвой для этих возможностей стал для Маркса пролетариат, сокрушитель цепей, как практический решитель ставших перед человечеством задач. „Итак, в чем заключается положительная возможность немецкой эмансипации? Ответ: в образовании класса с радикальными целями, класса буржуазного общества, который не есть вовсе класс буржуазного общества, сословия, которое есть разложение всех сословий; сферы, которая имеет универсальный характер вследствие своих универсальных страданий, которая не притязует ни на какое особое право, ибо над ней совершается не какая-нибудь особая несправедливость, а несправедливость вообще; сферы, которая претендует не на какой-нибудь исторический титул, а на человеческий титул; которая не находится в каком-нибудь одностороннем противоречии к последствиям немецкой государственности, а во всестороннем противоречии к ее предпосылкам; наконец, сферы, которая не может себя эмансипировать, не эмансипировав всего общества, которая, одним словом, представляет полную потерю человека и, следовательно, может себя обрести лишь полным новым возрождением человека. Это разложившееся общество, как особый класс, есть пролетариат“ (Маркс, „Введ. к крит. гегел. фил. права“). Вот классический образчик *революционной логики небезразличной* к той революционной силе, которая призвана неумолимой логикой исторического процесса вынести на себе тяжесть революционного подвига.

Пролетарская философия, на роль которой претендует философия Богданова, все организует, создает, творит и осуществляет *без посредства пролетариата*, ибо „размер и характер выступающей перед человечеством организационной задачи“ не зависит от того, „какая общественная сила вынесет тяжесть этого дела“. После сказанного пускай судят об оригинальности такого преодолевающего опыта, который не осрамится перед любым опытом идеалистического преодоления революции!

Организационная философия Богданова выступает в роли спасителя человечества от грехопадения специализации. В то время как для Маркса, совлекшего теорию с метафизических высот на почву революционно-практической борьбы, все неясности теории и мистические уклоны находят свое полномерное решение в практике и практическом действии, — для Богданова всяческая задача теории и практики сводится к теологическому вопросу: „О способе наиболее целесообразно организовать некоторую совокупность некоторых элементов реальных или идеальных“. В тектологии Богданова все в конечном счете сводится к элементам. Перед „некоторой совокупностью элементов“ стушевывается все; любое явление получает право на внимание лишь в меру своего соприкосно-

вения с тектологией и ее формулировкой, т.-е. с задачами организационно-универсального мышления. Организационная философия Богданова выступает в роли спасителя от грехопадения специализации. Специализация, дробность и ограниченность опыта мешают достигать полных и общих решений; тут-то и выступает тектология, роль которой, если верить Богданову, должна оказаться чрезвычайно великой. Борьба между специализацией и организацией, которая должна закончиться всеобщей организационной наукой, составляет умозрительный фокус тектологии. „Стремление связать в одну научную систему человеческий опыт, разорванный силой специализации, — начинает Богданов свою спасительную роль, — существовало уже весьма давно и воплощалось прежде всего в философии. Но философия не сознавала своей зависимости от жизни с ее практикой и потому не понимала, что решение задачи о единстве познания возможно только на основе объективного преодоления специализации. Решение вопроса было до последнего времени объективно невозможным, но философия верила в него и старалась найти его“ („Текст.“, изд. 1, стр. 26). Решение мировой задачи свелось к преодолению специализации. Философия, не понимая необходимости такого преодоления, думала, согласно Богданову, „представить мир, как стройную и единую систему“, „объяснить ее посредством какого-нибудь универсального принципа“. Но задача заключается в превращении „мира опыта в организованное целое“, что,—говорит Богданов,—ни философия ни мышление сделать не в состоянии.

Последующий этап философии характеризуется, согласно Богданову, перенесением центра тяжести в область методологии, т.-е. учения о познании, что составляет, по Богданову, шаг вперед в понимании задач познания сравнительно с прежней философией. Необходимо по этому поводу сказать, что вопросы познания выдвинуты были потребностями практического характера. В этом отношении вопросы методологии выдвигались не в результате того, что характер задачи был понят правильнее, а в силу того обстоятельства, что сама практика определяла постановку вопроса в познании, а именно практика производительного процесса, диктовавшая эмпирически-индуктивный подход в познании, поскольку последнее должно было направляться на материю и на ее практическую утилизацию. Умозрительное богословие и философская спекуляция совершенно для этой цели не годились, и так как они являлись господствующими, то поэтому практические потребности данного времени настоятельно выдвигали вопросы методологического порядка, имевшие своей целью превращение познания в орудие господства над природой (Декарт, Бэкон, Гоббс, Спиноза). Методологическая постановка в вопросах познания в философии Канта в свою очередь продиктована была практикой

социальной борьбы, а именно примирительными тенденциями буржуазии, диктовавшими познанию эклектизм, который и вылился в философии Канта в научно-теологический эклектизм. Нераздельная связь, существующая между гносеологией и этикой, свидетельствует об этом весьма красноречиво и показательно. Но Богданов, не видящий ничего, кроме борьбы между принципами организации, видит в принципе специализации причину сужения объема задачи, сущность которой сводится к „универсально-организационному методу. Вне своей связи с методами живой практики, методы познания не могут быть объяснены и целостно сорганизованы" („Тект.", стр. 26). Оказывается, что теоретико-познавательные попытки Локка и Юма, обнаруживших большее понимание характера задачи, не могли быть плодотворными, в виду оторванности их метода от живой практики.

Но разве методы этих мыслителей находились вне связи с живой практикой? Ведь всякая вообще теория невидимыми нитями связана с практикой, хотя бы в ней замерли и угасли последние зарницы жизни, застыли и онемели ее тревожные потоки. Основное положение исторического материализма, гласящее, что общественное бытие определяет общественное сознание, говорит о практическом происхождении всякой теории. Философия Маркса состоит в обосновании этого фактами исторической действительности капиталистической фазы. Но если общественное бытие, выражающееся в производственном механизме данного общества, определяет данное его сознание, то оно также определяет революционное сознание его прогрессивных элементов, *направляя его*, когда прогрессивное развитие общества преграждается регрессивными факторами. Практическое изменение мира, которое Маркс выдвинул как боевой лозунг всякой философии, есть уяснение и освещение тех условий, при которых осуществляется это революционно-практическое устранение социально-регрессивных факторов, т.-е. той оболочки, взрыв которой неотделим от перспектив общественного прогресса. Философия, как *теоретический сигнал к революционной практике*, „уясняет миру его собственное сознание", пробуждает его от его же собственных мечтаний о себе самом, освещает условия возможности перехода „количества в качество", т.-е. революционного переворота, деятели которого начинают не новую работу, а „сознательно оканчивают старую" (Маркс). Практическое изменение мира есть его практическое преобразование, которое, опираясь на его прошлое, опираясь на управляющие им законы, опираясь на всю эмпирическую полноту *развития*, отменяет это прошлое, т.-е. одновременно упраздняет и утверждает его в высшей форме, заключающей в себе все его положительные завоевания и исторически приобретенную мощь. Практическое изменение мира осуществляется на основе его закономерного развития

которое сообщает этой изменяющей деятельности ее силу, мощь, уверенность, размах и ритм. „Теоретики пролетариата должны отдавать себе отчет о происходящем, чтобы стать органом существующего“ (Маркс).

О такой революционной практике, как совпадение изменяемых обстоятельств и человеческой деятельности, которую теория должна освещать, чтобы стать ее орудием, рычагом-направителем, нет и намека в организационной философии Богданова; последняя совершенно безразлична к той общественной силе, которая должна вынести на себе тяжесть революционного подвига. Мировую задачу, независимую от мира, самостоятельность которого оспаривается Богдановым и заключается в кавычки, задачу, абсолютно чуждую развитию, которое в организационной философии клеймится пренебрежительным эпитетом неопределенности и расплывчатости, Богданов сводит к универсально-организационной науке. Последняя, как противоположность злополучной специализации, исцеляет от всех бед и недугов и восстанавливает мир в его полной первобытной невинности. Первая попытка такой универсальной методологии принадлежит, согласно Богданову, Гегелю. Но Гегель, видите ли, понимал диалектику не как метод организации, а более неопределенно и абстрактно,—как метод развития. Энгельс, например, усматривает все значение Гегеля как раз в том, что он рассматривал природу, историю и человеческий дух в процессе развития и указывал их внутреннюю связь. Организационная же философия, преодолевающая „устарелые“ методы, участь которых разделяет и диалектический материализм, не может, понятно, согласиться с такой оценкой. „Уже этой неясностью и отвлеченностью исключается объективный успех попытки; но помимо того, как метод, взятый из специальной идеологической области, из сферы мышления, диалектика и по существу не была достаточно универсальна“ („Тект.“, ч. I, стр. 26). С одной стороны, то, что Гегель понимал метод как развитие, а, с другой стороны, его недостаточная универсальность исключали возможность объективного успеха. Постановка вопроса у Богданова отличается, таким образом, во-первых, тем, что она основана на „выяснении“ его организационной сущности, и, во-вторых, что она в полной мере *универсальна*, охватывая и теоретические, и практические методы, и сознательные человеческие методы и стихийные методы природы. Что же представляет собой организация Богданова? „Строительство, — отвечает Богданов, — есть самый подходящий синоним для современного понятия „организации“. „Тектология, — говорит Богданов, — должна научно систематизировать в целом организационный опыт человечества“. Но так как это есть строительство без мира и без строителей и так как организационная философия индифферентна по отношению к революционной общественной силе, призванной к дей-

ственному строительству в пределах действительного же материального мира, то ее практическая ценность равняется ее полной *бесценности,* и она, в лучшем случае, может претендовать на опыт некоторого метафизического риска, который для *революционного* риска бесплоден и вреден. Подлинную же революционно-преобразовательную работу, которая базируется на историческом развитии, протекающем в пределах материального мира, осуществляет революционный пролетариат, опирающийся на такое верное оружие, каким является диалектический материализм.

Тектология, как мы уже сказали, есть организация мира, но без мира, самостоятельность которого оспаривается этой философией, и без строителей, которые, как продукты этого мира и его объекты, подвергаются той же участи, т.-е. превращаются в неуловимые организационные сущности без плоти и крови, продолжающие свое существование лишь в такой бесплодной стихии, как организационная философия. Как же, однако, при таких условиях протекает и осуществляется этот мифологический организационный опыт? Посредством каких элементов он проявляется? Оказывается, что каждый человек, т.-е. неуловимая организационная сущность, обладает некоторой долей этого опыта, которую так или иначе он систематизирует. У каждого человека есть, по мнению Богданова, „своя маленькая и несовершенная, стихийно построенная тектология" („Текст.", стр. 27). Этот же человек, т.-е. бесплотная организационная сущность, скомбинированный из специфических организационных элементов, в практике и в мышлении, сам того не сознавая, оперирует тектологически" („Тект.", стр. 27).

Итак, маленькая и несовершенная тектология оперирует элементами „общепринятыми", из коих тектология исходит в своем анализе. Что же это значит? Основной и важнейший элемент, — ведь вообще в тектологии говорится о *мироорганизующих* элементах, — по мнению Богданова, это — язык, речь. „Речь, по существу своему, есть процесс организационный и при том *универсального* характера. Посредством нее всякая практика людей организуется в их сотрудничестве; при помощи слова устанавливаются общие цели и общие средства, определяются место и функции каждого сотрудника, намечается последовательность действий и т. д. Но посредством речи организуется все познание, все мышление людей: при помощи слова опыт передается между людьми, собирается, концентрируется". „Речь — это *первичный тектологический* метод, выработанный в жизни человечества" („Тект.", стр. 27). Слово организует всякую трудовую практику, всякое познание, всякий опыт. Оно, таким образом, признается в организационной философии первичным тектологическим элементом. [1] Маркс

[1] См. главу пятую „Мышление и речь".

в своей классической формулировке основных положений исторического материализма указывает, что при рассмотрении какой-либо эпохи необходимо обращаться к материальным противоречиям, которые лежат в основе конфликта данной эпохи, определяя ее идеологическую борьбу. Маркс как теоретик объективности решительно предупреждал о необходимости объяснения всякого идеологического содержания, которое выражается при помощи слов, материальными условиями, способными проливать яркий свет на всякие мистические аберрации и уклоны теории. Первичным моментом в теории Маркса является не речь, а материя и труд, являющийся связующим звеном между человеком и природою, которую первый побеждает и покоряет постоянным упорством трудовой борьбы и трудовых напряжений. Труд, как ближайший этап к материальной природе, как точка соприкосновения между субъектом и объектом, поскольку субъект является действующим на материю, является для Маркса ключом к объяснению социального процесса, ключом к разгадке исторических явлений и даже такого явления, как тектология. В тектологии же творческим демиургом является *речь*. Что же это значит? Не больше и не меньше, как то, что „в начале было слово". Но Фауст давно уже указал его несостоятельность и заменил это положение совершенно ему противоположным, гласящим, что „в начале было дело".

Богданов в своей тектологии ни на шаг не отступает от эмпириомонистической точки зрения. Человечество в своей деятельности — труде и мышлении, — имеет дело с комплексами и элементами, которые вполне соотносительны двум направлениям человеческой активности, разлагающему и соединяющему. „Без субъекта нет объекта". Как ни вертись, но это основное идеалистическое положение является той цепью, разрыв которой необходимо влечет катастрофический разрыв всей философской концепции Богданова. Философия Богданова, выступающая якобы под знаменем активности, разоблачает свою настоящую физиономию, она оказывается старой знакомой — волюнтаристической метафизикой, ведущей свое происхождение от Шопенгауэра. Известно, что основная мировая сущность в философии Шопенгауэра есть мировая воля, понимаемая по аналогии с человеческой волей, в которой она дышит и трепещет всеми своими бурями, безумствам ии порывами. В философии Богданова „понятие активности вообще или энергии генетически имеет своей основой именно активность человека" („Текст.", стр. 30). Энергетика Богданова, являющаяся онтологическим придатком к его„ практической гносеологии", есть просто неудачный снимок с шопенгауэрского волюнтаризма. „К стихийным явлениям идея „работы", а затем более общая отвлеченная идея „энергии" применяется вследствие того, что в нашем опыте она оказывает на различные комплексы такое

же изменяющее действие, разлагающее или комбинирующее, какое достигается человеческими усилиями" („Текст.", стр. 30). Поскольку тело действует на наши чувства, постольку мы его воспринимаем. Таково положение материалистической гносеологии. Для Маркса наши действия являются мерилом объективности нашего познания, т.-е. говорят о степени его соответствия объективному, подвергающемуся нашему воздействию предмету. В философии Богданова наши усилия — момент чисто психологический — являются мерилом для мировых активностей, согласно которому последние берут начало в нашей активности. Богданов, повидимому, чувствует, что здесь не все обстоит благополучно, и поэтому спешит предупредить, что „его энергетику не надо понимать в том смысле, чтобы стихийная активность отождествлялась с нашей, как бывает в наивном мышлении дикарей" („Текст.", стр. 30). Предупреждение рациональное, но однако с одними предупреждениями далеко не уйдешь, принимая во внимание, что, когда какая бы то ни было активность, разлагающая или комбинирующая, направляется на определенные комплексы, она неизбежно встречает в них более значительное сопротивление или более слабое, т.-е. что при всевозможных предупреждениях мировое „все" продолжает вращаться лишь вокруг усилий и сопротивлений, более значительных или более слабых. Совершенно верно, что материя противодействует нашему усилию, что объясняется именно ее независимостью от субъекта и ее самостоятельностью. Но действуя на наши чувства, материя не теряет своей самостоятельности, так как не превращается в фикцию соотносительного нашему усилию противодействия. Определение материи, которое Плеханов разделяет вместе с Гольбахом, может-быть, и не является исчерпывающим. Но Плеханов преследует в данном определении чисто полемическую цель, а именно отграничение от идеализма, который под различными формами психологизирует материю. Плеханов вполне достигает своей цели в указанном определении, так как в нем он подчеркивает независимость материального объекта и только в смысле такой независимости получает смысл это определение. Рассуждая об энергии, Богданов выступает с предупреждением, преследующим своей целью благодетельное устранение такого зловредного предрассудка, как допущение самостоятельной активности, т.-е., выражаясь на обычном языке, материи. На это необходимо ответить, что материя, действуя на наши чувства, еще не может быть идентифицирована с соотносительным нашему усилию противодействием, ибо такое понимание вещей есть непреложный пролог к солипсизму. Но при характере богдановского умозрения подобная чудовищность принимает вполне естественный и законный смысл.

2. Диалектическая или тектологическая закономерность.

Метафизической всеобщностью я называю спекулятивный принцип, который не воспроизводит реальности в ее социальном или естественном содержании, подобно категории стоимости у Маркса, принципу сохранения энергии в физике, а *производит* реальность в согласии с его идеалистическим призванием („я“ Фихте, „воля“ Шопенгауэра, „организованный опыт“ у Богданова).

„Метафизическая всеобщность“ является самой подходящей характеристикой концепции Богданова. Принципы и законы, которые фигурируют в этой концепции, не абстрагированы от действительности и ее отношений, а навязаны ей. Действительность должна следовать этим законам, хочет она этого или не хочет. Метафизическая всеобщность, которая выступает в концепции Богданова в его организационной точке зрения, характерна для метафизических систем, где универсальный философский принцип становится ключом ко всем процессам природы и общества. Возьмем, например, Канта. Метафизическая всеобщность выступает у него в лице „трансцендентального субъекта“. Все познание вращается вокруг этого субъекта и даже вещь в себе, которую Кант сначала допускает материалистически, как самостоятельную, независимую сущность, как то̀, что аффицирует наши чувства, в конце концов преображается у него во внутренний мир субъекта и, в качестве категорического императива, диктует ему сверхвременные законы. Его априоризм есть также трансцендентальный субъект, который в своей собственной, чувственной и рассудочной деятельности заключает пространство, время и рассудочные категории, как имманентную законосообразность, не определяемую бытием, но принадлежащую самому существу субъекта в его трансцендентальной, т.-е. образующей предмет, деятельности. Подобная метафизическая всеобщность фигурирует и у Фихте. Метафизическим всеобщим принципом у Фихте является „я“, сверхличное и универсальное. Это метафизическое „я“ является творческим средоточием бытия, которое имеет в нем свою онтологическую опору. „Повсюду существует только „я“; оно существует потому, что существует; все, что есть, существует только в „я“ и для „я“. Такова оценка Гегелем философии Фихте.

Метафизической всеобщностью является абсолютное понятие у Гегеля, которое, по выражению Маркса, выступает у него как демиург действительности, представляющей инобытие понятия. Однако необходимо сказать, что понятие у Гегеля проникнуто диалектикой, и поэтому в его диалектических превращениях вибрирует действительность, насыщенная конкретным содержанием. Понятие Гегеля в своем диалектическом развитии впервые нанесло смертельный удар формально-логическому

понятию, в котором предметность подвергнута безжалостному оскоплению. Понятие Гегеля живет, окрыленное неудержимой перспективой диалектических превращений. Понятие, которое в формальной логике считается законченной абстракцией, впервые у Гегеля приобретает жизнь и устремляется динамическим потоком, развертывающим полноту эмпирической конкретности. Так, всеобщее у Гегеля — не логическая абстракция, она пронизывает свои моменты и заимствует у них свою полноту. В то время как формально логическое понятие характеризуется объемистой оболочкой при поражающем ничтожестве своего содержания, понятие у Гегеля отрицает свою „нищету", достигая этого в процессе различения и расчленения, в котором оно остается тождеством противоположных моментов. „Задача, — говорит Гегель, — состоит в том, чтобы привести упроченный материал в движение и вновь возжечь свет понятия в этом мертвом материале". Проблема всеобщности у Гегеля выступает как проблема взаимоотношения всеобщего, особенного и единичного, т.-е. как проблема воспроизведения конкретного при посредстве охватывающего и проникающего его всеобщего, которое является цельностью эмпирически-образующих его моментов. Понятие у Гегеля есть не произведенная или абстрактная всеобщность, а производящая или конкретная. Понятие, как принцип своих различий, содержит в себе начало и сущность своего развития и реализации. Диалектика понятия у Гегеля есть грандиозное проникновение в конкретное бытие, когда онтологический характер, т.-е. его тождество с бытием, которое является его отражением, превращает его „в горную мелодию", преодоление которой стало проблемой для Маркса. Маркс же разрешил эту проблему, превратив идеалистическую диалектику в материалистическую, а понятие — в снимки с вещей. Вещи в своем движении стали отправной точкой для Маркса, и вместо метафизической всеобщности выступили „всеобщие законы движения в природе и человеческом духе: два ряда законов, которые по существу тождественны, но по форме различны, так как человеческая голова может применять их сознательно, в то время как в природе, а еще в значительной степени в человеческой истории они протекают бессознательно в виде внешней необходимости, посредством кажущихся случайностей бесконечного множества" (Энгельс). Закон, по верному определению Монтескье, есть необходимое отношение, вытекающее из природы вещей. Формулы же, которые выдумываются из головы, не создают законов и вообще не способны ничего создавать. Следуя действительности в ее диалектическом развертывании, Маркс не навязывает ей законов, а, наоборот, постигает ее законы в их историческом проявлении, и в этом смысле он гораздо диалектичнее Гегеля понял существо закона, когда определял его как господствующую тенденцию. Гегель еще понимал закон, как покоящееся отражение

явлений, как постоянную картину изменчивого явления, и поэтому у Гегеля действительность в законе как бы застывает. Но существенному в действительности вовсе не надлежит быть неподвижным, покоящимся. Закон социального развития в классовом обществе, выступающий в постоянно углубляющемся противоречии между производительными силами и производственными отношениями, говорит именно о существенном в развивающейся действительности, что не мешает ему быть тенденцией, направлением.

„Царство законов, — говорит Гегель, — есть покоящийся образ осуществляющегося или являющегося мира“ („Наука логики“, ч. I, кн. II, стр. 94). Это понимание закона, блестяще преодоленное Марксом, выступает как некоторый диссонанс в его диалектическом понимании, которое разлагает все устойчивое, приводит его в неудержимое движение, исключая всякое возможное застывание. Но, однако, было бы заблуждением видеть в его царстве законов, как в сверхчувственном царстве, противоположность чувственному миру, как миру изменчивости. Куно Фишер, говоря об их противоположности, просто извращает гегелевское понимание закона в его связи и соотношении с являющимся миром. Соотношение этих миров диалектично и становится понятным в свете *отрицательного* момента, составляющего движущую пружину процесса, так сказать, обогащающего и снабжающего его в его последующих стадиях более глубоким и прогрессивным содержанием. По мере того как интерпретация закона приобретает диалектическое углубление, он теряет свою неподвижность и становится, наоборот, движущей пружиной являющегося мира. Приведенное определение в свете диалектического углубления, выражаясь языком Гегеля, „снимает себя, переходя в собственную противоположность“. „Являющийся мир имеет в существенном мире свое отрицательное единство, в котором первый уничтожается и возвращается в свое основание. Далее, существенный мир есть также полагающее основание являющегося мира; ибо, содержа в себе абсолютную форму в ее существенности, его тождество с собой снимается, делает себя положением, и, как эта положенная непосредственность, есть являющийся мир“ („Наука логики“, ч. I, кн. II, стр. 98). Мир законов, как существенная основа являющегося мира, противоположен последнему, как его отрицание, в котором являющийся мир уничтожается: противоположен, как его разум, в котором, как в своей противоположности, гибнущий являющийся мир находит свою действительность и истину. Закон являющегося мира есть его отрицание в *данном* его содержании, существенный смысл которого есть его непрестанное развитие, изменение и прехождение, осуществление порывающихся задатков. Закон как тенденция есть только логический вывод из этих мыслей, их строгая диалектическая формулировка, которая в применении

*

к определенному конкретному содержанию капиталистической эпохи выявила свою суровую революционность.

„Сущий в себе и для себя мир есть *определенное* основание являющегося мира и таков постольку, поскольку в нем самом есть отрицательный момент и тем самым полнота определений содержания и их изменений, соответствующая являющемуся миру, но вместе с тем образующая его совершенно противоположную сторону. Оба мира относятся один к другому так, что то, что положительно в являющемся мире, отрицательно в сущем в себе и для себя, и, наоборот, что отрицательно в первом, положительно во втором. Северный полюс в являющемся мире есть в *себе и для себя* южный полюс и, наоборот, положительное электричество есть в себе отрицательное, и т. д. То, что в являющемся мире есть зло, несчастье и т. д., и в *себе и для себя* есть добро и счастье" („Наука логики", ч. I, кн. II, стр. 99). Это положение Гегеля чрезвычайно интересно и достойно внимания. Не будет натяжкой, если мы скажем, что в приведенном месте Гегель дает на своем, своеобразном языке то диалектическое понимание базиса и надстройки, которое в материалистической интерпретации истории занимает центральное место. Закономерность социального процесса вращается вокруг производительных сил этого сущего в себе и для себя мира, который есть основание являющегося мира или социального политического духовного процесса жизни вообще, поскольку он в себе самом есть отрицательный момент, т.-е. поскольку он есть рычаг движений и изменений в этом мире и тем самым полнота определений содержания и изменений, соответствующая являющемуся миру, т.-е. поскольку содержание социального процесса во всех его метаморфозах и модификациях генетически централизуется и смыкается в этом динамическом средоточии.

Но это динамическое основание далеко не находится в неизменном контакте со своей периферией или окружающим его содержанием; напротив, их взаимоотношения есть взаимоотшения антагонизма, которые преодолеваются и восстанавливаются в процессе и становлении, т.-е. в процессе осуществления, который есть „совпавшее с собой самим основание" („Наука логики", ч. I, кн. II, стр. 98). „Таким образом,— говорит Гегель, —закон есть, существенное отношение. Истина несущественного мира есть ближайшим образом некоторый *другой*, сущий в себе и для себя мир, но последний есть полнота, так как она есть и он сам, и тот первый мир; следовательно, оба суть непосредственные осуществления и тем самым рефлексии в их инобытие, так как они именно также поэтому поистине рефлектированы в себя" („Наука логики", ч. I, кн. II, стр. 110). Существенное отношение есть отношение основания явления к самому явлению, отношение, объединяющее сущность и реализацию. Закон явления есть также единство отношения с своим другим,

которое составляет существенную самостоятельность содержания существенного отношения. В данном случае Гегель проводит тот монизм, в котором сочетается закон, как основа являющегося и самоявляющегося, как единство сущности и осуществления, в котором сущность выступает как критическая и отрицательная сила, взрывающая устойчивость являющегося и превращающая это являющееся в осуществление другого противоположного, натиск которого на являющийся мир есть крах и гибель его застывших форм и возникновение закономерно положенных форм, не препятствующих развитию и углублению содержания, но вмещающих многообразие его определений и полноту его моментов. Словом, каждый мир непрерывно продолжается в его другом „и есть поэтому в нем самом тождество обоих его моментов". Словом, понимание закона у Гегеля в его связи с являющимся миром вполне отвечает диалектическому положению, гласящему: все существующее достойно гибели. Только Маркс, меньше всего занимавшийся умозрением, превратил это диалектическое понимание законов в динамит для отживающего капиталистического мира, переместив его в материальную действительность. Диалектическое понимание вещей у Гегеля, в результате такого материалистического перемещения, вырвалось из тяжеловесно логической категориальности на арену истории, и тогда Маркс имел полное право сказать, что философия развилась, ибо она не только внешним, но и внутренним образом вовлечена в муки борьбы. Короче, отрицательная сила закона перестала проявляться только в умозрении, а свою диалектическую силу стала обнаруживать в реальном мире реальной борьбы и реальных противоречий.

Но каковы законы у Богданова? Мы уже знаем, что „организационный опыт есть весь наш опыт, взятый с организационной точки зрения, т.-е. как мир процессов организующих и дезорганизующих" („Текст.", стр. 4). Задача тектологии заключается в систематизации организационного опыта. Выражаясь проще, это означает, что тектология имеет своей задачей миростроительство. Ясно, что если она может строить мир, то она тем более может строить законы этого мира или, вернее, их выдумывать. Но если мы присмотримся к этим законам, то они предстанут перед нами как модификации метафизической всеобщности в ее наиболее абстрактном и оскопленном выражении, которое именуется организационным опытом. Так, Богданов в своей тектологии выдвигает законы мировой ингрессии. Последние получаются в результате применения тектологических выводов, связанных с наличием известной одновременности в организованных комплексах различного типа, к фактам труда и познания. Пытаясь отыскать условия организованной связи двух комплексов, „состоящих из элементов, частью общих, частью различных", Богданов говорит: „Предположим, два чело-

века объединяются в сотрудничестве. Что их тогда объединяет? Общая цель, которая входит в сознание того и другого. Это есть тот элемент психики, который здесь выполняет организующую функцию". „Организованность достигается постольку, поскольку направление активности, выражаемое целью, тождественно для обоих сотрудников". Законы ингрессии вращаются, таким образом, вокруг общей цели, как вокруг своего центра. Маркс искал закон явлений и понимал его как господствующую тенденцию, по той причине, что он понимал самые явления в развитии и переходе от одной формации к другой в их возникновении и исчезновении. Законы стоимости, распределения, народонаселения являются обобщением тех конкретно-экономических процессов в капиталистическом обществе, динамика которых в своей сложности и спутанности послужила для Маркса адэкватной средой для отвлечения и дедуцирования соответствующих законов, исторических и преходящих, как сама действительность. „Постоянная тенденция и закон развития капиталистического способа производства состоят в том, что средства производства все более отделяются от труда, что раздробленные средства производства все более концентрируются в значительных массах, что таким образом труд превращается в наемный труд, а средства производства — „в капитал" („Капитал", том III).

Закон Маркса материалистичен и диалектичен в своей основе, ибо, с одной стороны, он служит выражением конкретных общественных отношений, покоящихся на определенном материальном базисе, отправляется от объективных процессов социального бытия, обусловливающих психологическое и идеологическое содержание в данной социальной группировке, с другой стороны, он рефлектирует это бытие в его изменчивости и противоречивости, поскольку оно в положительное содержание включает свое отрицание и неизбежный крах. Тектологические законы отличаются как раз противоположными чертами. Мы указали на законы ингрессии, „социальной и мировой ингрессии". Законы ингрессии вытекают, как было сказано, из того обобщения, по которому различные части определенного комплекса образуют известную степень сходства путем вхождения в них общего исходного элемента. Ингрессия ведь и означает вхождение. Эти законы ингрессии не имманентны, конечно, социальной действительности, в ее диалектической динамике, а являются приложениями универсальной схемы элементарно-всеобщего механизма подбора к социальному комплексу.

Психологизация бытия в этих законах выступает с самой элементарной очевидностью. Если обратиться к содержанию этих законов, то оно оказывается психологическим. Например, в приведенном нами случае связующим моментом сотрудничества, „ингрессивным" моментом для обоих комплексов служит общая цель. „Сознание общей цели, входящей в психику

обеих личностей, дает ту организованность, которая требуется для определенных усилий по отношению к определенным сопротивлениям" („Тект.", 2-е изд., стр. 112). „Вся задача практики, познания художественного творчества сводится к тому, что требуется организовать какие-либо аналогичные элементы или комплексы в группировке, более сложной и соответствующей определенным целям" („Тект.", стр. 29). Установление цепной связи реальной или мысленной между объединяемыми комплексами, элементами, является для Богданова простейшим типом решений всех задач. Маркс, как известно, говорил, что разрешимость социальных задач, которые ставит себе человечество, связана с самым фактом их постановки, что является идеальным показателем наличия материальных условий для их разрешения. Для Богданова все задачи практики познания и художественного творчества решаются установлением цепной связи. Но решало ли когда-либо человечество практические задачи установлением цепных связей? Человечество решает свои задачи, когда наличествуют материальные предпосылки для их разрешения. А что такое эта цепная связь? Цепная связь, — отвечает Богданов, — *есть форма нашего мышления об организованных комбинациях.* Если установление цепных связей решает задачи человечества, то их, следовательно, решают формы нашего мышления об организованных комбинациях. Но мысль об организованных комбинациях не возникает внезапно, как Паллада из головы Юпитера, но возникает в определенной, исторической преемственности, в определенной социальной обстановке. Могут ли формы мышления об организованных комбинациях не решать, а только объяснять мысль о какой-либо организованной комбинации технического и идеологического порядка — без предварительного обращения к производственному процессу в данной исторической обстановке и связанным с ним потребностям? *Способны* ли они объяснять это генетически, т.-е. в ее происхождении и связи с тем накопленным опытом, наличие которого, преломленное в действенном опыте данного общества, обусловливает как мысль об организованных комбинациях, так и возможность самой организованной комбинации.

Машина является организованной комбинацией, но об ее происхождении и эволюции мы ровно ничего не узнаем, если будем держаться форм мышления об организованных комбинациях, как объясняющих факторах общественного развития, т.-е. не будем выступать за пределы индивида и его организующих усилий, как бы они ни были изобретательны и способны создавать всевозможные организованные комбинации. „Критическая история технологии вообще показала бы, как мало какое бы то ни было изобретение XVIII века обязано отдельному лицу" (Маркс). Но если оно не принадлежит отдельному лицу, а всему обществу, которое, прежде чем размышлять

об организованных комбинациях, должно производить, то, следовательно, не формы мышления об организованных комбинациях, а способ производства должен служить исходным пунктом при объяснении любой комбинации идеологического и технического порядка. „Конечно, — говорит Маркс, — много легче посредством анализа найти земное ядро причудливых религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие религиозные формы“. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно — научный метод.

В области социальной соединение двух комплексов осуществляется, по Богданову, входящей в них общей целью. Насколько более материалистично понимал порядок бытия Спиноза, который понимал совершающееся в природе и обществе как причинное следование, которое обусловливает, но не ставит цели. Для Спинозы цель, как бы ее ни понимать, требует способности самоопределения, которая не имеет места в порядке вещей. Порядок вещей понимается Спинозой как постоянная причинная связь, исключающая всякую целевую и произвольную деятельность. Согласно Спинозе, объяснение на основании целей должно в конечном счете ссылаться на волю бога, который устроил вещи так, чтобы случилось то или иное событие. Находим ли мы у Маркса нечто похожее на целевую постановку социальных проблем? Говоря о законах, управляющих человеческим обществом, совершенно независимо от воли составляющих его индивидуумов, Маркс с такой же решимостью, как и Спиноза, отвергал возможность целевой постановки и трактовки общественных и каких угодно проблем. Общая цель, как та ось, около которой вертятся законы ингрессии, является лишь показателем идеализма, печать которого лежит на всех построениях богдановской философии.

Но Богданов становится на точку зрения трудовой ингрессии, которая является самой первичной и основной. Однако, перемещение в эту трудовую ингрессию не вносит никакого существенного изменения. Дело в том, что в этой первичной ингрессии Богданов не выходит за пределы психологизма, и психологизация бытия модифицируется лишь при посредстве нововведенного понятия, которое по содержанию своему не отстает от прежней идеологической ингрессии. Если ингрессия труда означает „общие усилия, направленные к общей цели“ („Тект.“, 2-е изд., стр. 145), то бытие выступает как продукт целевых усилий „в координации которых лежит объективный жизненный смысл всей и всякой идеологии“ („Тект.“, 2 изд., ттр. 145). Нет никакого сомнения, что „формирующий тектологический механизм“, основным понятием которого является ингрессия и т. п., формирует бытие при посредстве весьма сомнительного материала, способного в лучшем случае сформировать эклектическое построение весьма сомнительного свойства.

3. Тектология и биология.

Дарвин, как известно, установил взгляд на организмы как на фазы естественной эволюции. Так как рычагом эволюции в животном мире является борьба за существование, то некоторые буржуазные идеологи перенесли этот принцип на общественные явления и провозгласили его ключом к пониманию социального бытия. Но этот принцип в его дарвиновской формулировке ничего не объясняет в общественном бытии, по той причине, что в дарвиновской формулировке он означает борьбу животного с непосредственной природой. Историческое же начало человечества предполагает искусственную среду, хотя бы в самой первичной форме. Если, например, взять форму общественной жизни у ирокезов в изображении Моргана, то уже в этой жизни проявляются различные особенности человека, выступающие в различных способах искусственного воздействия на природу с целью удовлетворения жизненных потребностей. „Когда начинается история, — замечает Лабриола, — основанная на преданиях, экономические отношения уже существуют. Люди *работают*, чтобы жить на земле, которую благодаря своим трудам они по большей части видоизменяют, употребляя инструменты, ими же изобретенные. С того же момента они начинают бороться с собой, стараясь одолеть друг друга, чтобы использовать с наибольшей выгодой находящиеся в их распоряжении искусственные средства; другими словами, они начинают бороться, как рабы и господа, как подданные и властители, как покоренные и покорители, как эксплуатируемые и эксплуататоры, и там, где они прогрессируют или регрессируют, и там, где они застывают в той форме, которую они оказывались не в состоянии изжить, — везде и повсюду они уже больше не возвращаются к животной жизни и не теряют окончательной своей искусственной почвы“ („Историч. материализм“, стр. 83). С тех пор, как человек становится животным, производящим орудия, принцип борьбы за существование в его дарвиновской формулировке становится совершенно несостоятельным по отношению к исторической жизни человечества, определяющей основой которой является не органика, а техника, словом, способ производства, „определяющий социальный, политический, интеллектуальный процесс жизни вообще“.

История есть произведение человека, который постоянно развивает и совершенствует техническую среду, динамика которой в ее общественном проявлении определяет все изменения и превращения социального бытия человека. Социальный дарвинизм есть нелепая попытка биологического истолкования таких явлений, которые требуют совершенно других путей и методов познания, соответствующих *данной* области явлений. Но для Богданова и его тектологии различение социальных и естественных процессов не является „принципиальным“, и

поэтому биологические принципы и схемы, пригодные для объяснения естественной эволюции, произвольно применяются им к общественному бытию и к такому фактору, как классовая борьба. У Богданова этот биологизм выступает в той универсальной схеме подбора, которая в биологической теории Дарвина находит применение лишь в органическом мире, у Богданова же в его тектологическом опыте — во всех областях и даже в социальных науках. Биологическая идея подбора выступает в ее классической форме у Дарвина. В животном мире, согласно теории Дарвина, происходит борьба за существование, и в ней выживают те экземпляры, которые, благодаря преимуществам их организации, способны лучше приспособляться к окружающим их условиям и, таким образом, благополучно уцелеть в этой борьбе, тогда как менее приспособленные погибают. Подбор означает сохранение, выделение, уцеление более приспособленных элементов, органические особенности которых, способствовавшие их сохранению, передаются по наследству, образуя более совершенную животную породу. Размножение и наследственность являются, так сказать, содержанием биологической эволюции, почвой для которой является органическая, естественная среда.

Применима ли эта схема подбора к социальному бытию? Богданов применяет этот метод вполне правомерно на основе того его взгляда, согласно которому „класс есть система отношений между людьми, воплощенная во взаимно-связанных психофизиологических приспособлениях“ („Общественный подбор“, стр. 4). Если переносить центр тяжести общественности в область психофизиологии, то понятно, что биологизирование социального процесса и перенесение на него методов исследования животного мира становится неизбежным. Это есть тот социальный дарвинизм, против которого Богданов как будто восстает, но который выступает у него самым решительным образом. Материалистическое понимание истории есть прежде всего методологическая попытка объяснения социальной жизни на различных ступенях ее развития, поскольку она является деятельностью самого человека. Люди, чтобы удовлетворить свои нужды, изобретают и совершенствуют орудия труда, которые в их совокупности составляют тот „вещественный производительный аппарат“ (Бухарин), который определяет производственное объединение людей. Центр тяжести для материалистического понимания истории, которое стремится генетически овладеть социальным процессом в его закономерных этапах и в порядке присущей ему последовательности, начало которой есть общественное действие, коренится и в общественной анатомии, и в тех искусственных органах, которые в их целостности обусловливают исторический характер данного общественного строения, данной общественной связи.

Схема подбора у Богданова, выступающая под углом зрения энергетики, так как общественный подбор вертится вокруг повышения и понижения общественной энергии, которые образуют фазы положительного и отрицательного подбора, есть вариант физиологического или энергетического понимания истории, выступающего как более или менее видоизмененный социальный дарвинизм. Материалистическое понимание истории констатирует факт неустойчивости социальной организации, вытекающей из прогрессивного развития производительных сил, которые приходят в столкновение с производственными отношениями, как той оболочкой, в какой они на определенной ступени развития не могут умещаться. Высшей точки эта социальная неустойчивость достигает в революционном перевороте, производящем выровнение содержания и формы, т.-е. техники и экономики. Но можно ли говорить в данном случае о положительном подборе, восторжествовавшем над отрицательным подбором? Что говорят эти термины в применении к историческому процессу? Согласно материалистическому пониманию истории, столкновение между производительными силами и производственными отношениями, переставшими соответствовать производительным силам, разрешается революционным взрывом этих отношений, предшествующим возникновению новой общественной формации, носителем которой является революционный класс, берущий на себя инициативу развития производительных сил. Социальная динамика развивается реальными противоречиями классовых интересов, которые, в свою очередь, коренятся в процессах производства и обмене продуктов, так как в каждой исторической форме общественной жизни распределение продуктов, а вместе с ним социальное расчленение на классы или сословия происходят соответственно тому, что и как производится и как производимое обменивается“ (Энгельс, „Анти-Дюринг“, стр. 300). Для Богданова же отрицательный подбор в виде перенаселения и всех сопровождающих его бедствий был стихийным двигателем прогресса для родовых и феодальных обществ. „Тут отрицательный подбор, длительно подрывая социальные связи в пунктах и по линиям их наименьшей прочности, иногда приводил к разрыву самой организации и к распадению родовой и феодальной общины на две, начинавшие жить каждая самостоятельной жизнью, — в роде распадения материнской клетки на две. Иногда получался разрыв общины с прежней ее территориальной средой, не дававшей для нее достаточного притока жизненной необходимой энергии. Община переселялась на новые места“ („Тект.“, 2 изд., стр. 176).

Феодальное общество распадалось не вследствие отрицательного подбора, приводившего к понижению того количества энергии, которое необходимо было обществу для положительного роста, а вследствие того, что в общество единичных производителей проник новый способ производства — обществен-

ное производство, с которым не могли соперничать продукты индивидуального производства, составлявшие основу феодальной общины. Социальная связь феодализма была подорвана ростом производительных сил, который привел к капиталистическому способу производства. Однако, для Богданова роль положительного и отрицательного подбора не ограничивается социальной динамикой, а в своем видоизменении они „стихийно организуют мир". Когда положительный и отрицательный подбор начинают фигурировать в качестве мироорганизующих стихий, они лишь примыкают к тому организационному опыту, в творческую сферу которого неизбежно должны попасть все категории богдановской концепции, претендующей на универсальность. Но их гносеологическое крещение в сфере организационного опыта совпадает с их идеалистическим крещением, которое в отношении к социальному бытию принимает характер затейливой, идеалистической реакционности.

Биологизм встречал в лице Маркса самого решительного противника, вызывал с его стороны негодующее осуждение, что особенно обнаружилось в его оценке биологизма Ланге. „Ланге, — писал Маркс Кугельману, — сильно хвалит меня... с целью самого себя выставить великим человеком. Дело в том, что Ланге сделал великое открытие. Всю историю можно подвести под единственный, великий, естественный закон. Этот естественный закон заключается во *фразе* struggle for life, борьба за существование (выражение Дарвина в этом его употреблении становится пустой фразой), а содержание этой фразы составляет мальтусовский закон о населении, или, вернее, перенаселении. Следовательно, вместо того, чтобы анализировать эту struggle for life, как она исторически проявлялась в различных общественных формах, не остается делать ничего другого, как превращать всякую конкретную борьбу в фразу „struggle for life" (борьба за существование), а эту фразу — в мальтусовскую фантазию о населении. Нужно согласиться, что это убедительный метод... для напыщенного, притворяющегося научным, высокопарного невежества и лености мысли". Ленин по этому поводу справедливо замечает, что в основе марксовой критики Ланге лежит та мысль, что „перенесение биологических понятий *вообще* в область общественных наук есть *фраза*" („Матер. и эмпириокрит.", собр. соч., т. X, стр. 278). Но эта фраза в тектологии Богданова принимает чудовищные и гигантские размеры. В тектологии Богданова, как мы видели, подбор выступает как универсально регулирующий механизм, при чем интересной особенностью теоретической схемы подбора является то, что „с ее точки зрения и человечество может рассматриваться как объект подбора, деятелем которого является „среда", внешняя природа, т.-е. тут формула *переворачивает* первоначальный практический принцип подбора, для которого

деятель — активность человека, а объект — разные комплексы среды“ („Тект.“, 2 изд., стр. 154).

Интересная особенность теоретической схемы подбора заключается, следовательно, в том, что среда становится *деятелем*, а человечество — объектом подбора. Интерес заключается в том, что в свете принципа теоретического подбора человечество перед лицом „среды“ перестает быть активным субъектом исторического процесса, а творческую „подбирающую“ инициативу берет на себя внешняя среда. Новизна этого принципа состоит в *автоматизации* человечества, которое под давлением разных комплексов среды автоматически выделяет из себя подборные комплексы. Такая новизна тем более странна, что „тектология имеет дело только с активностями“ („Текст“. 2 изд., стр. 157). Развитие общества определяется развитием производительных сил. Таково основное положение исторического материализма. Однако, под давлением действия производительных сил человечество не превращается в автомат, ибо и „производительные силы, — как говорит Маркс, — являются результатом практической энергии людей“. Но согласно материалистическому пониманию истории человечество действует, его принципы могут только рефлектировать этот его действенный процесс, в то время как в тектологии Богданова, принципы, в роде универсального принципа подбора, произвольно создающие мир и произвольно его уничтожающие, могут по произволу превратить человечество в демиурга и также автоматизировать его и представить в виде объекта разных комплексов среды. Это есть тот „метафизический риск в умозрении“, который в тектологии не меньше, нежели в эмпириомонизме, производит свои чудодейственные комбинации.

Перейдем к вопросу о влиянии подбора в идеологии. „Особенно широкое поле для идеи подбора представляет вопрос об идеологическом развитии; филологи уже ею пользовались в своей специальной области, некоторые философы, как Зиммель, признавали ее пригодность в исследовании смены понятий и идей. Здесь неясность основной схемы в сильнейшей степени мешала достигнуть положительных результатов, и дело свелось, главным образом, к принципиальным рассуждениям“ („Тект.“, 2-е изд., стр. 156).

Из сказанного явствует, что идея подбора, особенно „плодотворная“ для разрешения проблем идеологии, должна обещать многое и в деле освещения идеологической эволюции. Как же тут быть? Перед нами определенное идеологическое содержание, например, философская или религиозная система. В идеалистической метафизике, где идея является регулирующей и формирующей, идеологическая система все объясняет, не подлежа сама объяснению. Но крушение этой идеалистической метафизики осуществилось в процессе коренного перемещения материального и идейного моментов, как факторов

объяснения, в результате которого идеология вместо того, чтобы объяснить бытие, сама подлежит объяснению из последнего, а именно из „совокупности производственных отношений“. Если же принцип подбора претендует освещать идеологическую эволюцию, то разве это не та же старая идеалистическая метафизика? Материалистическая концепция истории является грандиозным завоеванием человеческой мысли, которая вместо беспомощного и бесплодного блуждания среди немых призраков смело обращается к историческому опыту, представляющему грозную арену состязающихся социальных антагонизмов, словом — к борьбе классов. Будет ли ясно, если на вопрос о генезисе этой концепции ответить, что она есть результат социального подбора? Почему социальный подбор не породил этой концепции во времена Томаса Мора? Или почему он не способствовал ее открытию Робертом Оуэном, который выставил принцип, что характер и нравственность людей являются необходимым результатом условий, в которых они живут, и обстоятельств, которые их окружают. Если же этого не было и не могло быть, следовательно, дело не в идее подбора, а в историческом исследовании и анализе тех условий, при которых эта концепция возникла. Тут мы имеем дело не с идеей подбора консервативного или прогрессивного, положительного или отрицательного, а с определенной исторической закономерностью, в свете которой только и уясняется данная идейная концепция.

Материалистическая концепция истории возникла не потому, что этому способствовал „социальный подбор“, а благодаря тому упрощению истории, которая, в результате эволюции буржуазии свелась к одной общей борьбе между капиталистом, превращающим в товары все необходимые для жизни продукты человеческого труда, и пролетариатом, располагающим рабочей силой, как единственным товаром.

Материалистическая концепция истории зародилась под неотвратимым давлением пролетарского движения, определившего теоретическое сознание его революционных деятелей. Она могла возникнуть в условиях напряженного развития современной техники, среди общества, непрерывно производящего и воспроизводящего рабочий класс, как необходимую предпосылку его сохранения и продолжения, словом, в условиях антагонистической обстановки упрощенной социальной борьбы. Подобное общество, раскрывшее в силу имманентных законов собственного развития свою внутреннюю структуру, обусловило появление материалистической теории социального процесса, т.-е. диалектическое его преломление в сознании класса, выступившего исторически могильщиком капитализма. Пролетариат мог теоретически возвестить гибель этого общества, ибо он этим самым высказал тайну своего собственного бытия, ибо материалистическое понимание социальной диалектики непре-

одолимо диктовалось ему противоречивыми условиями его собственного существования. Но разве не *фраза* сказать, что эта гибель является результатом социального подбора, который означает выделение и сохранение в борьбе за существование лучше приспособившихся и уничтожение неприспособленных экземпляров. Забыв, повидимому, что для тектологии различие „естественных“ и „искусственных“ процессов не является принципиальным, Богданов заявляет, что „тектологическая схема подбора отличается от „естественного подбора“ биологов одним необходимым упрощением или сокращением. Биологический подбор предполагает размножение вместе с наследственностью: общеорганизационная схема включить этого не может, потому что размножение — специальная черта живых организмов. Тектология берет из частных наук исходные пункты для своих построений, но всегда при этом вынуждена изменять заимствованные понятия, приспособляя их к универсальности своих задач“ („Тект.“, 2 изд., стр. 149). Тектологический подбор, следовательно, отличается от естественного универсальностью и волшебством своей все разрешающей мощи. Оказывается, что универсальная тектология не может включать „специальных черт“. Замечательно! Вот где разгадка тектологического сфинкса. Тектология есть, следовательно, универсальность без определенности, универсальная бессодержательность, бесконечность бесконечности. Фейербах был прав, когда говорил, что философия честна и добросовестна, однако, только в том случае, „если она признается в конечности ее умозрительной бесконечности“. Но тектология исключительно бесконечна и исключительно универсальна: „она переступает все пределы, преодолевает все грани... и все же не выходит за пределы умозрения“.

Интересы господствующего класса, преследующего исключительно охранительные задачи, определяют его ненависть к диалектике вообще и диалектическому материализму в частности, а также приверженность к идеализму в его различных формах. Дело в том, что *идеалистическое* мировоззрение приспособляет действительность к его интересам, которые под его сенью превращаются в „вечные законы“. *Интересы господствующего класса*, коренящиеся в первую очередь в его экономической гегемонии, делают для него неприемлемым материалистическое, следовательно, научное мировоззрение, ибо мировоззрение, имеющее своим предметом призраки (идея, как самостоятельный демиург), не может быть названо научным. Для Богданова же все дело заключается в биологии; „главная причина, по которой исследования до сих пор не вступили на путь, раскрывающий перед ними огромное поле работы и перспективы невиданных побед, — это индивидуализм современного научного мышления, для которого идея глубокого физиологического обмена жизни личностей должна предста-

вляться ие только чуждой, ио прямо отталкивающей" („Текст.", 2-е изд., стр. 316). Преградой к научному мышлению является, согласно Богдаиову, определенная форма мышления, с одной стороны, с другой, — вражда к глубокому физиологическому обмену жизни личностей мешает вступить исследованию иа подлинный научный путь. Прежде всего неверно, что до сих пор мышление было исключительно индивидуалистично, ибо если считать индивидуализмом понимание вещей под углом зрения личного бытия, то и среди буржуазных философов многие поражают *идеалистическим коллективизмом*, т.-е. коллективизмом только в мышлении (Фулье, Вундт). Точно так же нечего думать, что вражда к глубокому физическому обмеиу жизни личностей служит препятствием к иаучному мышлению. Буржуазному философу — в области естественных наук буржуазный ученый может оказаться в высшей степеии иаучно-прогрессивным—мешает вступить на путь иаучного мышления не вражда к „физиологическому обмену жизни личностей", а классовая вражда к социальному перевороту, приводящему к „экономическому", т.-е. материалистическому, коллективизму, находящему свое гносеологическое оправдание в диалектическом материализме. Но там, где излюбленный метафизический принцип становится всем, действительность перестает быть аргументом.

4. Тектология и тактика.

Тектология (всеобщая организационная наука) представляет собой последнее слово в „научном" мышлении Богдаиова. Рекомендует она себя как методологию миростроительства, которой должен руководствоваться пролетариат. Отсюда возникает следующая проблема: какова связь между этой мировой методологией, которой должен руководствоваться пролетариат, и *методологией его революционной борьбы*, т.-е. тактикой пролетариата. А такая связь, конечно, должна существовать.

Чтобы осветить эту проблему, необходимо прежде всего отметить следующее: центр тяжести тектологии далеко не лежит, как может показаться, в иаучно-объединительной, иаучно-монистической тенденции, имеющей целью систематизацию всех наук в одно целое. Тенденция тектологии идеологическая и лежит в плоскости мировоззреиия. Если рассматривать тектологию в этой плоскости, — а именно в этой плоскости ее и необходимо рассматривать, — то прежде всего оказывается, что между эмпириомонизмом и тектологией нет большой разницы. Эмпириомонизм психологичен; центральное его положение следующее: „физический мир, как социально-организованный опыт, имеет своей основой те социальные высказывания, в результате которых явился мир, так как коллективный опыт людей, т.-е. физический мир, явился лишь как результат

прогрессивного согласования опыта различных людей при помощи высказываний". Тектология преодолевает философию как в ее материалистическом, так и в идеалистическом аспекте. Она означает организацию мирового опыта, совпадающего с *нашим* опытом при помощи универсальных тектологических методов. Эти же универсальные методы выдают ее гносеологический облик: психологический, идеалистический, метафизический, так как тектология анти-исторична и безжалостно укладывает в свои биологические схемы мировой опыт, идентичный с социальной практикой, совершенно безотносительно и независимо от той исторической физиономии, которую принимает и может принимать человечество в результате его имманентного развития и присущих ему исторических законов.

Универсальными методами тектологии, как мы уже знаем, являются символика речи и мышления, как первично организующих факторов. Можно ли оспаривать тот факт, что провозглашение словесной и мыслительной символики миротворческой и первоопределяющей силой является идеализмом в том смысле, что сознание берется мерилом бытия, при чем оно берется не в историческом, а в тектологическом смысле этого слова. Если же можно было подумать, что техника, играющая известную роль в тектологических процессах мирообразования, приближает ее к материалистическому пониманию вещей, то такая ошибка метко была предупреждена Бухариным, который определяет технику Богданова как психологический трепаж людей. „Универсальная тенденция труда в техническом процессе заключается в том, что вокруг организации людей, в соответствии с ее потребностями, он создает организацию вещей, организует природу для человека" („Тектология", стр. 187). Техника есть организация природы для человека. Различая познание и технику, Богданов, однако, замечает, что познание, оперирующее идеологическими элементами, „может развивать свою организующую функцию несравненно шире, чем это удается технически труду с реальными вещами" („Тектология", стр. 8). Последнее замечание не оставляет никакого сомнения на счет идеалистического характера тектологии, если понимать под идеализмом отправление от субъекта и его познавательных функций, как творчески-первичных и определяющих. Дело в том, что, согласно тектологии, „познание по существу своему есть всеорганизующая функция" („Тектология", стр. 184).

Где же, спрашивается, социальные корни тектологии? Гносеологически тектология выступает как своеобразный, эклектический идеализм. Тенденции подобных идеологий примирительны и направлены на притупление резко выраженных антагонистических классовых идеологий. Тенденции эти характеризуют те интеллигентские группы, которые, с одной стороны, не срослись с буржуазией и ее классовыми интересами, а, с другой стороны, лишены социальных и идеологических

предпосылок, которые направили бы их в ряды пролетариата. Подобная социальная неустойчивость находит свое выражение в различных идеологических и ревизионистских разновидностях, где за пестрыми идеологическими сооружениями красной нитью проходит примиренчество с его ненавистью к отрицаниям, ненавистью к борьбе и к той исторической решимости, суровая диалектика которой уничтожает это примиренчество как в его социальной, так и его идеологической форме. Диалектический материализм есть философия революционного действия, разлагающая существующее при любой его прочности и устойчивости. Из материалистического понимания истории, как диалектической теории социального процесса, вытекает и революционная тактика.

Каковы же практические принципы тектологии? Каково его практическое приложение в сфере революционного опыта и революционной борьбы? Мы видели, что гносеологически тектология приводит к отрицанию политического переворота, провозглашая его тектологическое безразличие. Куда же идет рабочий класс?

Марксизм отвечает, что он идет к обобществлению средств производства, которое положит предел эксплуатации и угнетению. Движение это однако не является прямым, а, напротив, оказывается чрезвычайно сложным, исполненным зигзагов, но, в конечном счете, оно имеет в перспективе указанный предел. Историческая задача пролетариата заключается в революционном акте этого обобществления, т.-е. в установлении общества пролетарской диктатуры, как неизбежного пролога к бесклассовому обществу, к культуре, чуждой социальных антагонизмов. Тактика пролетариата в его историческом движении последовательно реалистична и революционна, и эта революционность получила свою классическую формулировку в известных словах Маркса, которыми он заканчивает „Нищету философии“: „Кровавая битва или гибель, бой или смерть — такова неумолимая постановка исторической проблемы“. Пролетариат идет к преодолению классовых перегородок, которое осуществляет преодоление культурной иерархии, превращая знание в общее достояние, для общей и победоносной борьбы с природой.

Для Богданова рабочий класс идет прежде всего к преодолению специализации, и важнейшей потребностью новой пролетарской культуры является преодоление специализации в научном познании, т.-е. научный монизм. Тактика, вытекающая из организационной философии Богданова, не есть тактика революции. Тактика, вытекающая из организационных принципов теории Богданова, есть выработка „единства познавательных методов, разрывающего рамки специализации, дающего целостную, гармонически-стройную организацию общественного опыта“. Согласно Богданову, пролетариату предстоит

разрешение организационных задач бесконечной широты и сложности. Разрешение этих задач предполагает, по Богданову, объединение всего организационного опыта в особую „науку об организации“, которая должна оказаться *универсальной* („Наука будущего“). Тактика пролетариата для Богданова неразрывно связана с созданием тектологии, не в действенном, а в познавательном смысле этого слова. Тактика пролетариата заключается для Богданова в выработке „мировой методологии“, которая должна охватить человеческую и мировую активность. Сложная обстановка классовых конфликтов и революционный опыт пролетариата в этой обстановке, выдвигающие перед нами настоятельную необходимость действенного революционного лавирования в согласии с перспективой пролетарской революции, абсолютно отсутствуют на „путях миростроительства“ Богданова. Тактика пролетариата, вытекающая из организационных принципов богдановской философии, есть не диалектически революционная тактика, направленная на самоосвобождение, а метафизическая тактика, направленная на „организацию в связное и стройное целое некоторой суммы элементов“. Словом, это тактика отвлеченных схем, сконструированных в разрезе метафизической всеобщности, характеризующей всякое идеалистическое умозрение. Тектологическое преодоление стихийности, организации враждебных сил вселенной, побеждаемых организующими усилиями человечества, достигающее кульминационной точки в тектологии, выдвигается как величайшая панацея от всех социальных и космических зол. Задача человечества заключается в „познавательной организации способов организации“. Возможность же решения этой задачи вызывает у Богданова лишь один вопрос: „Сколько усилий, сколько трудовой энергии понадобится для решения этой задачи? Достаточно ли ее накопило человечество, чтобы с успехом приняться за ее решение?“ („Наука будущего“).

Решение космических и социальных проблем, принципиально одинаковое в тектологии, находится в связи с запасом трудовой энергии в недрах коллективного человечества. Противоречия социального процесса, возникающие на основе развития производительных сил, революционные и тактические задачи, — словом, методология классовой борьбы в определенной конкретно-исторической обстановке, которая всегда составляла важнейшую проблему для Ленина в его гениальном руководстве борьбой пролетариата на различных его этапах, — растворяется у Богданова в физиологической проблеме трудовой энергии и размеров ее накопления, фигурирует как контраст к действенно революционным усилиям пролетариата, направленным к историческому преодолению своего классового бытия в подлинном исторически-революционном смысле этого слова. Когда экономическая структура содро-

гается от потрясающих ее противоречий, развитие которых определяет ее неизбежное крушение, осуществляемое страдающим от этого противоречия классом, то в данном случае движущим фактором является исторически данное состояние производительных сил и прогрессивный носитель их развития — передовой революционный класс.

Задача преодоления этих противоречий и, следовательно, борьбы за коммунистическое строительство объективно ставит революционный класс перед необходимостью решительных революционных битв, положительные предпосылки которых коренятся в социальной роли класса, в процессе развития производительных сил. Дело не в физиологии, а в том историческом действии, которое диктуется данному классу его экономическим положением и вытекающими из него классовыми интересами. Революционная тактика возможна лишь в результате марксистского анализа данных общественных отношений, указывающего объективные и целесообразные пути борьбы и, следовательно, верную исторически необходимую тактику. Для Богданова все решается в конечном счете научным монизмом, первой формой которого является „религиозное мировоззрение“, а последней — тектология. „Действительно, — говорит Богданов, — всякая задача практики или познания с элементарной арифметической до задачи мирового переустройства сводится к тому, чтобы организовать в связное и стройное целое некоторую сумму элементов“ („От религиозного к научному монизму“, стр. 19). Приведенные слова Богданова, выражая его новейшие убеждения и взгляды, указывают, что между эмпириомонизмом и тектологией существует принципиальная теоретическая преемственность, разоблачают несомненный вред этой теории для пролетариата. В свете организационного опыта, который идентичен мировому опыту, затушевываются и бледнеют ограниченные проблемы социальной борьбы, уступающие место более грандиозным задачам организации мира для человека. Организация же мира, понятно, отличается от ограниченных революционных стремлений класса, преследующего своей целью захват власти, как переходную ступень к действительному социалистическому творчеству, что осуществляется в сравнительно ограниченной социальной сфере по сравнению с беспредельным универсумом, — как предметом тектологического творчества. Когда же этот организационный опыт начинает свое перемещение на поле практической борьбы, то быстро выступает его оппортунистическая и реакционная окраска. Последняя особенно выступает в тактике тех оппортунистических группировок („Рабочая Правда“), которые, выступая под знаменем тектологии против революционной тактики ВКП, сводят задачу пролетариата к „выработке орудий самоорганизации“, „форм пролетарского сознания“ и к „организации социальной жизни по-

средством пролетарской культуры“, которая и создаст коммунистический строй. Организация, выступающая в костюме пролетарской идеологии, пролетарской культуры, оказывается не чем иным, как тектологическим бегством от подлинной революционной борьбы.

Диалектически революционная тактика, исторические образцы которой дал Ленин, есть действенная тактика революционных сил в их борьбе с реакционным врагом, и такая тактика всегда была диалектична и опиралась на диалектическое понимание вещей. Ленин с гениальной меткостью отмечал этот диалектический характер революционной тактики. „Борьба (большевиков с меньшевиками) проходила самые различные стадии... Каждая из этих стадий характеризуется существенно отличной конъюнктурой борьбы и непосредственной целью атаки, каждая стадия представляет из себя, так сказать, отдельное сражение в одном общем военном походе. Нельзя ничего понять в *нашей борьбе*, если не изучить конкретной обстановки каждого сражения. Изучив же это, мы ясно увидим, что развитие действительно идет диалектическим путем, путем противоречий: меньшинство становится большинством, большинство меньшинством; каждая сторона переходит от обороны к нападению и от нападения к обороне; исходный пункт борьбы (§ 1) „отрицается“, уступая место все заполняющей дрязге, но затем начинается „отрицание отрицания“, и, „ужившись“ кое-как, с грехом пополам... в различных центрах, мы возвращаемся к исходному пункту, чисто идейной борьбе, но уже этот „тезис“ обогащен всеми результатами „антитезиса“ и превратился в высший синтезис, когда изолированная случайная ошибка по § 1 выросла в quasi-систему оппортунистических взглядов по организационному вопросу, когда связь этого явления с основным делением нашей партии на революционное и оппортунистическое крыло выступает перед всеми более и более наглядно. Одним словом, не только овес растет по Гегелю, но и русские социалдемократы воюют между собой тоже по Гегелю. Но великую гегелевскую диалектику, которую перенял, поставив на ноги, марксизм, никогда не следует смешивать с вульгарным приемом оправдания зигзагов политических деятелей, перемётывающихся с революционного на оппортунистическое крыло партии, с вульгарной манерой смешивать в кучу отдельные явления, отдельные моменты развития разных стадий единого процесса. *Истинная диалектика не оправдывает личные ошибки, а изучает неизбежные повороты*, доказывая *их неизбежность, на основании детальнейшего изучения развития во всей его конкретности. Основное положение диалектики: абстрактной истины нет, истина всегда конкретна*“ („Шаг вперед, два шага назад“. Курсив наш, *И. В.*). Рассуждая о тактике, Ленин указывает на необходимость изучения конкретной обстановки каждого сражения, которое делает понятным диалектический

характер партийной борьбы. Диалектика для Ленина не есть „произвольное комбинирование моментов“, не вульгарный прием оправдания всевозможных зигзагов в политике, *а непреодолимо испытанный способ познания и овладевания различными стадиями процесса* и понимания неизбежности поворотов, выступающей в ее исторической наглядности, „на основании детальнейшего изучения развития во всей его конкретности“.

Гениальный тактик революции, Ленин в его тактическом руководстве революционной борьбой пролетариата исходил не из безжизненных, хотя бы и универсальных формул, а из революционного опыта пролетариата, который служил ему почвой тактических лозунгов, ибо осознанный революционный опыт должен был стать для него орудием верной революционной тактики. Верность тактических лозунгов, опирающаяся на диалектическое понимание вещей, и реальная боевая сила рабочих масс, способная воплотить эти лозунги в реальную действительность, служили для Ленина надежным показателем революционной перспективы в указанном выше смысле, т.-е. пролетарского характера революции. „Несомненно, — говорил Ленин, — что революция научит нас, научит народные массы. Но вопрос для борющейся политической партии состоит теперь в том, сумеем ли мы научить чему-нибудь революцию? сумеем ли мы воспользоваться правильностью нашего социал-демократического учения, связью нашей с единственным до конца революционным классом, пролетариатом, для того, чтобы наложить на революцию *пролетарский* (курсив наш, *И. В.*) отпечаток, чтобы довести революцию до настоящей решительной победы на деле, а не на словах, чтобы парализовать неустойчивость, половинчатость и предательство демократической буржуазии?“ („Две тактики“). Вопрос для Ленина заключается в умении использовать революционный опыт и революционный марксизм, как орудие борьбы против буржуазии, в умении сообщить революции пролетарский массовый отпечаток.

А как рассуждает о тактике Богданов? Говоря „об условиях жизни и работе нынешних политических партий“, он указывает на „принцип относительных сопротивлений“, „как важнейшее тектологическое оружие“ („Тект.“, 2 изд., стр. 202). Ленина, изучающего революцию, интересует: что являлось реальной силой революционного переворота, революционное или оппортунистическое крыло, революционные или оппортунистические принципы воодушевляли борцов, „чтобы определить, вперед или назад двигала „мир“ (нашу партию) та или иная конкретная революция“ („Шаг вперед, два шага назад“, Собр. соч., т. V, стр. 480).

Для Богданова партия в ее политическом маневрировании должна руководствоваться принципом относительных сопротивлений, при чем нарушение „элементарного тектологического принципа“ объясняется тем, что организация „развивает свою

работу по линии наименьших сопротивлений в настоящем, *подчиняясь* указанному закону, но не по линии наибольших воздействий в предвидимом будущем, что она должна была бы делать, *пользуясь* этим законом, как орудием для своих интересов“. Богданов указывает, что „стихийно идущая практика обыкновенно подавляет и сознание руководителя, и если раздаются предостережения со стороны тех, чей опыт шире и зрение яснее, то они бессильны перед инерцией целого“ („Тектология“, 2-е изд., стр. 203). Когда Ленин ставил вопрос о возможности научить чему-нибудь революцию, он имел в виду линию наибольшего воздействия в предвидимом будущем. В то время как для Богданова „стихийно идущая практика“ (т.-е. революционная практика) подавляет сознание руководителей, способствуя нарушению элементарного тектологического принципа“, т.-е. в то время как Богданов становится на точку зрения противоположения героев толпе, Ленин говорит следующее: „превосходные душевные качества бывают у небольшого числа людей, решают же исторический исход гигантские массы, которые, если небольшое число людей не подходит к ним, иногда с этим небольшим числом людей обращаются не слишком вежливо“ (Из речи на XI съезде партии).

Что же удивительного в том, что материалист-диалектик Ленин на всем протяжении его политической деятельности является признанным вождем мирового пролетариата и гениальным тактиком пролетарской революции, а тектолог Богданов, преподносящий пролетарскую культуру, находится по ту сторону пролетарского движения и его революционного опыта. Что же удивительного после этого, если диалектическая революционная тактика Ленина имеет своей действенной ареной революционный пролетариат, а тектология Богданова становится тектологическим знаменем для такого политического выкидыша, как „Рабочая Правда“.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

МЫШЛЕНИЕ И РЕЧЬ.[1]

„Только там, где кончаются слова, начинается жизнь, раскрывается тайна бытия. Если поэтому неизреченность неразумна, то всякое существование, — так как оно всегда и везде — только это существование, — лишено разумного основания. Но оно не таково. Даже не будучи изреченным, существование само для себя имеет смысл и разум“.

Фейербах („Основы философии будущего“).

Говоря о кризисе идеологии, поражающем по своим размерам, по своей разрушительной и освобождающей силе, А. Богданов ставит себе задачей „представить общий ход идеологической жизни человечества, от ее зарождения до наших дней“. Чтобы решить эту задачу, Богданов начинает с самого начала „возникновения простейших элементов идеологии“, которыми являются „слово и мысль“. Прежде всего, — говорит Богданов, — надо рассмотреть соотношение обоих элементов идеологии. В современной науке оно выяснено вполне достаточно для нашей цели. Оно может быть точно выражено формулой, которую дал знаменитый английский филолог Макс Мюллер:

[1] Автор с удовлетворением отмечает, что появившаяся в печати статья академика Н. Марра, дающая оценку теории первобытного мышления А. Богданова, подтверждает правильность высказанных в данной главе положений. Так например, Н. Марр, критикуя богдановское понимание линейной или мимической речи, замечает, что Богданов „совершенно не учитывает, что: 1) Линейная речь, предшествовавшая звуковой, отнюдь не язык эффектов, а выражение, символическое, также трудового производства, но все-таки организованного труда, и *им создавшегося мышления*. И до появления звуковой речи человечество проделало долгий путь развития, передав звуковой речи громадное наследие мыслей и способов их символизации. Между звуковой речью и человеком животным — целая пропасть, бездна творческой культурной работы человечества“ („Вестник Коммунистической Академии, кн. 16). Оценка академиком Марром теории звуковой речи у Богданова вскрывает в такой же степени ее грубый и произвольный схематизм, который не только не считается с нормами первобытного мышления, но „с бесспорными фактами в эволюции человечества“.

„Мышление есть речь минус звук“, т.-е. из этих двух явлений *речь есть первичное*, мышление — *производное*“ („Падение великого фетишизма“, стр. 3 — 4).

Несмотря на то, что в традиционной филологической литературе положение Мюллера получило право гражданства, несмотря на то, что оно также принято Бухариным, — основательность этого положения может быть, однако, подвергнута решительному сомнению. Подобное сомнение тем более напрашивается, что это положение сочеталось с теорией социально-организованного опыта, которые взаимно друг друга подтверждают и оправдывают.

Состоятельность этого положения должна быть подвергнута сомнению на основании хотя бы тех результатов, к которым оно приводит у самого Мюллера. Последний, исходя из данного положения, строит свою теорию мифов, согласно которой мифы возникли „из болезни речи“. Соблазнительная же привлекательность этой теории для Богданова совершенно естественна, так как согласно ей слова становятся вещами. Когда же слова становятся вещами, то они ведь подтверждают ту эмпириомонистическую концепцию, по которой физический мир есть продукт коллективных высказываний, коллективного опыта людей, выражающегося в первую голову при посредстве слова.

Слово, повторяет и Потебня, есть самая вещь, что свидетельствуется для него „распространенным на все слова верованием, что они обозначают сущность явления“ („Мысль и язык“, стр. 144).

„Мышление есть речь минус звук“. Приведенное положение, ведущее свое происхождение от теории Макса Мюллера, которую, впрочем, он впоследствии отверг, настоятельно проводится Богдановым, как наиболее точная характеристика мышления. Положение, гласящее, что мышление есть беззвучная речь, замечательно характеризует философскую концепцию Богданова, упорно стремящуюся оторвать мышление от предметности, приобщить его к социально-организованному опыту и, так сказать, включить его в последний. Понятие тождественно, согласно этой теории, с теми криками и произвольными звуками, которые сопровождают процесс коллективной работы. Мышление, таким образом, отождествляется с речью. Физический мир для Богданова это, как известно, социально-трудовой опыт людей. Если понятие тождественно с трудовыми криками, которые образуют первоначальные элементы мышления, то, следовательно, лингвистика становится на защиту богдановской философии, и сама речь-мышление вещает о ее непоколебимой верности. Маркс говорил, что идеальное есть переработанное в голове материальное. Идеальное, под которым Маркс понимает психическое вообще, ведет у него происхождение от материи, предметности, отражающихся в человеческом мозгу. Если слова сначала выражают действия, прежде

чем выражать предметы, то все эти названия действий соответствуют определенным, я бы сказал, материальным центрам действия, к которым эти действия относятся и с которыми они связаны, ибо действия, как замечает Бергсон, не могут протекать вне реальности, т.-е. вне предметной и материальной среды.

Энгельс, указывая на отличие диалектики Маркса от диалектики Гегеля, усматривает его в преодолении того идеологического извращения, согласно которому диалектическое развитие в природе и истории есть снимок поступательного движения понятия, существовавшего спокон века. Преодоление идеологического извращения состояло в противоположном понимании понятия, как снимка действительных вещей. Сознание предмета есть самосознание человека. Фейербах, который стремился вырвать мысль из затхлой атмосферы теологии и мистицизма, дав указанное определение самосознания, вплотную приблизился к пониманию его действительной природы. Естествоиспытатель Гексли, определив мышление как самосознание бытия, также указывает на объективный источник мышления, указывает на предметное бытие, инобытием которого является мышление. Крупные философы-материалисты всегда разгадывали сфинкс на почве материализма и этим его пожирали. Подобных результатов они достигали, когда высокие проблемы интеллекта переносили на почву единства субъекта и объекта, т.-е. на почву включения человека в материальный мир, как его законного порождения. Душа, например, для Спинозы есть идея тела.

Чтобы преодолеть материальный характер познания, Богданову было необходимо отождествить мышление с речью, ибо трудовые крики, как социально организованная стихия, не вытекая из объективного и вне человека существующего бытия, наоборот, порождают последнее в его социально-организованном размахе. Но верно ли приведенное положение? Объективное мышление есть отраженная действительность. Отождествление мышления и речи Богдановым имело своим побуждением отрыв мышления от материальной действительности и превращение его в творца последней.

Положение, гласящее, что мышление есть беззвучная речь, хотя оно было высказано еще Платоном, но поскольку оно получило систематическое обоснование у Макса Мюллера, является просто порождением той научной пещерности (Бекон), которая стремится, так сказать, захватить щупальцами специальности мировое все. Для Макса Мюллера стадии развития мышления одновременно суть стадии развития речи. Мифология есть для него необходимая ступень языка и мышления. „Мы, — говорит Макс Мюллер, поясняя возникновение мифа из языка, — знаем, что Эос (по-гречески утренняя заря) соответствует санскритскому Шуас, что значит светить. Эос, следовательно, перво-

начально называлось светящий, или светящая, или светящее. Кто же были эти он, она и оно? Здесь мы можем просто наблюдать неизбежное рождение мифа. То, что познается нашими чувствами и что мы можем называть, есть только следствие: это своеобразное освещение неба, проблеск наступающего утра или, как мы сказали бы, рефлекс преломляющихся в облаках солнечных лучей. Но так, разумеется, не думали древние. Составив такое слово, как Эос, означающее светящее или свет, они должны были пойти дальше и говорить — Эос возвращается, Эос ушла, Эос снова пришла, Эос поднимается из моря. Эос — дочь неба, солнце идет вслед за Эос, солнце любит Эос, солнце убивает Эос и т. д. Что все это означает? Вы можете сказать, что язык это, конечно, миф и при том миф неизбежный". Лютгенау, последователь Макса Мюллера, дает на основании вышеприведенного суждения указанное выше определение мифа. Плеханов по поводу указания Лютгенау, что это еще недостаточное определение, замечает, что это даже совсем недостаточное определение, и говорит о полезности сокращения этого определения, которое приняло бы следующую форму: миф есть необходимая ступень развития мышления. Плеханов говорит далее, что мы, подобно нашим отдаленным предкам произносим такие слова: солнце село, луна взошла, ветер утих, но, однако, мы уже вкладываем в эти выражения совсем другое содержание и вовсе не считаем солнце, луну живыми существами, одаренными сознанием и волей. Одни и те же слова получили совсем другой смысл; это объясняется тем, что характер этих представлений, прежде благоприятствовавший мифологии, теперь совершенно не благоприятствует. Таким образом, — заключает Плеханов, — именно характером мышления, свойственным первобытному человеку, определяется характер мифов. Характер же мышления первобытного человека заключается в одушевлении окружающего мира, что имеет свою причину в ничтожном опыте первобытного человека, относящемся исключительно к животному миру. Но первобытный человек, имевший также отношение к неорганической природе, стремился объяснить природу, судил о последней по аналогии с известным ему одушевленным миром. Мифология первобытного человека есть результат перенесения его воображением на неорганическую природу его практического опыта. Отсюда непоколебимо следует, что характером мышления определяется характер речи, т. е., что речь есть функция мышления, а не наоборот, что об отождествлении речи и мышления не может быть и речи, будь она звучная или беззвучная.

Плеханов справедливо замечает, что не филология, а технология объясняет развитие мифологии и ее видоизменения под влиянием развития производительных сил. Мышление далеко не начинается речью, которая будто бы тождественна с мышлением.

Мышление уже свойственно в известной степени высшим животным, которые, по мнению Дарвина, обладают вниманием, памятью, воображением и некоторой способностью размышлять. „Постоянно, — говорит Дарвин, — можно видеть, как животные рассуждают, обдумывают и решают". Мыслительная способность диктуется животным стремлением к самосохранению. Стремление к самосохранению диктует животному необходимость различать вещи, сознавать их взаимные отношения (Каутский). Животное не могло бы существовать, если бы оно совсем не видело различия между полезными и вредными предметами и явлениями и не утилизировало бы этого познавательного опыта в целях самосохранения. Представление о причинности в минимальной степени уже развито у животных. Чутье причинности у животного заключается в том, что оно не только различает в пространстве вредный или же полезный предмет, но оно причинно связывает с определенными предметами определенное следствие, связанное с его судьбой: „Сотрясение земли является для дождевого червя симптомом опасности и поводом к бегству" (Каутский). Мышление, как следует из вышеприведенного, существует в зачаточных формах уже в животном мире до появления речи. Если же принять положение Богданова, то совершенно было бы непонятно проявление мыслительных способностей у животных, — что, однако, является фактом, не подлежащим сомнению. Сознание предмета есть самосознание человека. Самосознание, предполагающее известный координирующий центр, который объединяет, концентрирует исходящие из внешнего мира впечатления, претворяя их в определенные обобщения, возникает на почве единства предмета, действующего на чувственный орган человека и, в свою очередь, подвергающегося воздействию со стороны последнего. Единство предмета определяет единство сознания человека в процессе его практического или технического воздействия. Поскольку это техническое действие на предмет раскрывает тайну самосознания, последнее освещается именно технологией, которая становится ключом к пониманию логических форм мышления.

Повторяю: не филология, а технология раскрывает сущность логического мышления. Технология отвечает на вопрос, каким образом сознание предмета превращается в самосознание человека. Форма мышления в марксистском миропонимании порождается действием предмета на человека и обратным действием человека на предмет, порождается как его собственное отражение в процессе этого взаимодействия. Сознание животного еще, так сказать, не эмансипировано от отдельных его действий и чувствований. Животное не отдает себе отчета о своих собственных действиях.

Логическое же мышление, как говорит Гегель, есть мышление, направленное на свою собственную деятельность и познающее

эту деятельность. Переход животного сознания на степень самосознательного интеллектуального творчества, словом, возникновение и развитие логических функций совершается именно на почве технического воздействия на предмет.

Самосознание предполагает удвоенное сознание, активный обзор своих единичных актов, которые проходят через горнило контролирующего сознания и повторно в нем отражаются. Процесс подобного самоудвоения и отличает, по мнению некоторых исследователей, сознание человека, который способен сознавать свои единичные акты не только в них самих, но и в повторном отношении к последним. Это, как сказал бы Спиноза, — идея идеи. Этот специфический акт самосознания, который заключается в повторном объективном отношении сознающей особи к своим актам и действиям, некоторые исследователи (Капп) объясняют из деятельности, связанной с применением орудий труда. Логическая форма причинности возникла, по мнению Каппа, благодаря деятельности человека и испытываемому им действию со стороны внешнего мира, благодаря нахождению во внешнем мире двух вещей, пригодных в одинаковой степени для спокойного и объективного исследования. Принуждая орудие, как искусственный орган (Маркс), отделимый пространственно и вещественно от естественных органов, действовать на другую вещь, человек приобретает возможность понимать причинную связь объективно, т.-е. выходя за пределы своей чувственной индивидуальности, которая еще связывает и подавляет чувственный кругозор животного.

Объективное логическое сознание во всех его формах, сознание собственного сознания возникает благодаря его техническому самоудвоению, т.-е. благодаря техническому воспроизведению его естественных органов, приобретающих техническое самостоятельное существование в виде искусственной системы органов, которая становится между человеком и окружающей его природой, как своеобразная искусственная среда. Эта система искусственных органов образует материальную, техническую среду, независимую от человека, и, наглядно демонстрируя объективное отношение причины и следствия, определяет именно объективный характер человеческого сознания, подымает его до степени логического самосознания, познающего и ориентирующегося в собственных актах.

„Воздействуя на предмет вне себя и изменяя его, человек одновременно изменяет и собственную природу“. Последнее, именно, означает, что человеческий дух формируется в процессе технического воздействия на внешний предмет. Положение Фейербаха, гласящее, что самосознание человека есть сознание предмета, становится понятным в свете приведенного Марксом положения, согласно которому человеческое сознание может только отражать его предметные действия в процессе его воздействия на предмет. Таким образом, логическая функ-

ция человеческого мышления и объективное отношение сознания к его собственной деятельности возникают на почве такого технического удвоения человека в виде искусственных органов, которое выражается в производстве орудий производства. Материальное повторение человека, благодаря которому он способен наблюдать себя в качестве объективной причины определенных действий в технически созданной среде, *определяет его психологическое самоудвоение* в виде самосознания, которое заключается в *объективном отношении* сознания к его собственным функциям.

Да, не априоризм, ищущий тайн сознания и его форм в его врожденных способностях, и не филология, объясняющая мышление из речи, а технология „разоблачает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем его общественные отношения и вытекающие из них духовные представления“ (Маркс). Интеллект и есть, — как заметил Анри Бергсон, — способность производить и употреблять различные орудия, в частности — из орудий создавать орудия и бесконечно разнообразить их выделку. Человек есть животное, производящее орудия, и только на этой почве необходимо искать генезис его *своеобразия*, отделяющего его от животного, которое пользуется только своими естественными органами. Появление настоящего человека следует отнести именно к появлению первых орудий.

Известен спор, поднявшийся вокруг открытия Буше-ле-Петра в каменоломне Мулинкиньона. Спор заключался в том, что представляла собой находка: топоры или куски случайно расколовшегося кремня. Но никто не сомневался ни на одно мгновенье, — замечает по этому поводу Бергсон, — что если это были топоры, то, значит, перед глазами было присутствие человеческого интеллекта. Даже, когда дело идет о разуме животных, то квалификация этого разума относится прежде всего к таким поступкам, которые „свидетельствуют о присутствии у животного мысли о фабрикации“. „Животные, которых ставят тотчас после человека по их интеллекту, — говорит Бергсон, — обезьяны и слоны, умеют употреблять при случае искусственные орудия. За ними, но не далеко от них, отводят место тем, которые *распознают* сфабрикованный предмет, так, например, лисица знает, что западня есть западня. Конечно, интеллект присутствует повсюду, где есть суждение, но суждение, состоящее в том, чтобы направить прошлый опыт на опыт настоящий, есть уже начало изобретения. Изобретение становится полным, когда оно материализуется в сделанном орудии. Сюда и стремится интеллект животных, как к своему идеалу“ („Творческая эволюция“, стр. 123 — 124). Бергсон, следуя в данном случае материалистическому пониманию истории, вполне справедливо замечает, что главная отправная попытка человеческого интеллекта состояла в механическом изобретении, „что и теперь наша

общественная жизнь вращается вокруг фабрикации и пользования искусственными орудиями, что изобретения, которыми, как вехами, отмечают путь прогресса, начертали собой также и направление интеллекта".

А почему же именно искусственное орудие делает человека человеком? Почему *оно* так поднимает его организацию над организацией животных? Именно потому, что, продолжая его естественный организм, оно обогащает его организацию, разнообразит ее функции. „Для каждой удовлетворяемой им потребности оно создает новую потребность, и, таким образом, вместо того, чтобы, подобно инстинкту, замкнуть круг действия, в котором животное должно двигаться автоматически, оно открывает перед этой деятельностью безграничное поле, толкая ее все дальше и дальше и делая ее все более и более свободной" („Творч. эволюц.", стр. 126).

Употребление искусственных орудий, техническое воздействие на природу, создает необходимость предварительного устранения тех препятствий, которые могут нарушать процесс работы в его продуктивности, и тем самым обусловливает появление *апперцептивного* сознания, т.-е. различающего, соотносящего, учитывающего, словом, активного. Активность же сознания заключается в том, что оно не поглощается действием, но предусматривает возможные пути его проявления и разряда с некоторого расстояния. Бессознательность, механичность, машинальность действия характеризуются, согласно Бергсону, совпадением представления действия и его выполнения, которое до такой степени сходно с представлением и так „плотно в него входит", что никакое сознание не может уже выступить, будучи *закупорено действием*. С этой точки зрения сознание служит, так сказать, мерилом отделения представления от действия, которое охватывает и учитывает в перспективе те многочисленные трудности и препятствия, которые приходится преодолевать, выбирая для производства „место и время", форму и материю.

Почти аналогично рассуждает Маркс о процессе труда у человека в отличие от инстинктивного труда животного. Идеальное, как мыслительная деятельность, существует в зачаточной форме и у животного. Но в процессе технического воздействия человека на внешние предметы, на почве создания человеком искусственной среды — отправной точки его подлинного развития — выковываются и образуются объективные формы сознания, которые отражают объективные формы бытия. Критическая история технологии, освещенная в связи с генетическим ростом сознания и его функций, показала бы образование логического интеллекта в процессе трудового воздействия на природу, в процессе труда, который в его объективном проявлении, т.-е. и в системе производительных сил, сделал человека человеком, хотя физического мира он все же не создал. Если интеллект

есть способность производить и употреблять орудия труда, то эта способность осуществляется в *общественном* производстве, так как изолированиых производителей и изолироваиного производства не существует. Человек производит социально.

Язык возникает в процессе этого производства иа почве уясияющейся необходимости взаимно-трудового согласования, взаимной трудовой поддержки как орудие трудового общения, способствующее его продуктивности и овладению разнообразием и изменчивостью производственного процесса. В процессе труда заключается тайна возникновения речи, которая ие тождественна с мышлением, а лишь исторически соответствует ему иа данном уровне развития и при данном запасе его действеииого опыта. Развитие труда, — говорит Энгельс, — по иеобходимости содействовало более тесному сближению членов общества, учащая случаи взаимной поддержки, взаимной помощи, поясняя каждому индивидууму пользу этого взаимодействия. Словом, формировавшиеся индивидуумы пришли к тому, что почувствовали потребность что-то сказать друг другу. Потребиость выработала себе соответствениый орган, неразвитая глотка обезьяны постепенно перерабатывалась, переходя от одной модуляции к другой, более сложной, и органы речи мало-по-малу приучились произносить один члеиораздельный звук за другим.

Виачале люди действовали. Но это действование вовсе ие было исключительио механическим, автоматическим, а предполагало хотя бы примитивную деятельиость мышления, которая в процессе труда способствовала образованию речи, способности фиксировать представления в определенных звуковых обозначениях. Действие координировало людей, сближало, уясияло взаимную нужду, порождая, таким образом, потребность в речи, как мощном социализующем факторе общеиия. Если бы слова тождественны были с мышлением, то раз произнесенное слово на-веки должио было бы удержать свое идеальиое, т.-е. свое иепреложное, содержаиие, не отделимое от его звуковой структуры. Но на протяжеиии своего развития слова меняют свой смысл, что объясняется измеиением лежащих в их основе представлений, определяемых наличным запасом опыта, совпадающим с техническим размахом человека. Если его опыт не выходит за пределы животного мира, который единствеиио составляет предмет производственной деятельности, определяя характер его анимистических представлеиий, то и слова будут соответствовать данным представлениям, выражая его мифологическое понимаиие природы, переносящее иа совокупное проявлеиие последней специфические признаки животного мира. Энгельс, стоящий на точке зрения трудового возникновеиия речи, говорит, однако, о побудительных потребностях, которые толкали формировавшихся людей к взаимному общению словами, побуждали их оказывать друг другу помощь. Он далек, оче-

видно, от теории о тождестве мышления и речи, ибо при подобном отождествлении мышления и речи нельзя говорить о мыслительных импульсах, которые вырастали и развивались в процессе трудового общения, способствуя возникновению речи.

Диалектика исторического процесса служит ярким опровержением того положения, что мышление есть беззвучная речь. Когда производительные силы вступают в столкновение с производственными отношениями и человечество ставит себе новые задачи, имманентно вытекающие из материального хода исторического развития, то представления прогрессивных элементов данного общества начинают изменяться, и прежние слова далеко уже не совпадают с тем содержанием, которое им было ранее присуще. Борьба между старым и новым находит свое выражение в несоответствии старых слов новым представлениям, что приводит нередко к чрезвычайным недоразумениям. Фейербах, например, объявил бога иллюзией, ибо в философии Фейербаха бог означает поклонение человека своей собственной сущности. Бог для Фейербаха есть ничто, так как он есть человеческая сущность, оторванная от человека и превращенная в самостоятельное существо. Бог в философии Фейербаха есть объективация собственной сущности человека, которую человек считает существующим независимо от него самостоятельным существом, более сильным, мощным и сведущим. Разум, постигший в самосознании свою собственную сущность, отвергает бога как печальную и зловредную фикцию. Показав, что бог, означающий поклонение человека своей собственной сущности, представляет собой фикцию, Фейербах провозглашает положение, что человек человеку бог, так как бог есть сам же человек, оторванный от его собственной сущности.

Таким образом, бог, объявленный злостной и пагубной иллюзией, перенесен на человека, что, по мнению Плеханова, равносильно объявлению самого человека иллюзией. Но здесь-то и сказывается традиционная трагедия слова, выражающего совершенно иное содержание, нежели то, которое с ним традиционно связано. Бог, как зловредная и пагубная иллюзия, раздвояющая, опустошающая человека, вновь привлекается Фейербахом для характеристики человека, нового человека и междучеловеческих отношений. Борьба между старым и новым миром обнаруживается ярко и показательно в несоответствии между словом и тем содержанием, которое оно выражает, так как эти представления являются полным отрицанием этого слова в его традиционном содержании, которое, однако, с ним нераздельно связано. Характером мышления определяется характер речи, которая в данном случае, поскольку она выросла на почве совершенно иных представлений, приводит только к противоречиям, поощряющим некоторых к своеобразным и абсурдным выводам. Фейербах, заявивший, что единственной религией является отсутствие религии, вспомнил, что

„религия“ произошла от глагола religare, что означало первоначально „связь“. Отсюда Фейербах заключил, что всякая связь есть религия. Энгельс по этому поводу заметил, что подобные этимологические фокусы представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. Что же удивительного, что философия Богданова спешно ухватилась за эту лазейку и возвела ее в творческий принцип.

Философия Спинозы материалистична, но ее материалистическое содержание принимает теологическую физиономию, благодаря термину „бог“, обозначающему субстанцию, т.-е. самопричинное и самотворческое бытие.

Спиноза, в свою очередь, предупреждал о необходимости осмотрительного отношения к словам, которые могут оказаться причиной имагинативного, т.-е. смутного, познания. Далее, — говорит Спиноза, — слова представляют собой часть имагинативных, смутных содержаний. „Так как мы создаем себе фикции многих идей постольку, поскольку слова слагаются в памяти неопределенным порядком, в результате некоторого предрасположения тела, то не подлежит сомнению, что они в той же мере, как имагинативное познание, могут являться причиной чрезвычайно многих заблуждений, если мы не будем относиться к ним в высшей степени осторожно“. Спиноза далее говорит, что слова представляют знаки вещей, поскольку вещи даны в имагинативном познании, а не поскольку они даны в интеллекте, что с очевидностью следует уже из того, что вообще тем вещам, которые принадлежат исключительно к области интеллекта и не даны в имагинативном познании, придавали часто отрицательные названия, как-то: нетелесное, бесконечное; при этом многое, на самом деле положительное, выражают через отрицания и противоположение: не сотворено, независимо, бесконечно. Происходит это потому, что, без сомнения, вещи, познаваемые имагинативно, обозначаемые в противоположность вещам, познаваемым путем интеллекта, мы представляем с гораздо большей легкостью, потому что они прежде всего бросались в глаза первым людям и присвоили себе положительное название. „Многие вещи мы утверждаем и отрицаем только потому, что природа слов терпит такое отрицание или утверждение, но не природа вещей. Следовательно, — заключает Спиноза, — пока эта последняя остается непознанной нами, легко принимать нечто ложное за истину“.

Природа слов оказывается для Спинозы неравнозначной с природой вещей, которая не находит адэкватного отражения в природе слов. Достижение истинного познания требует для Спинозы обращения к вещам, которые познаются при помощи интеллекта, каковой отправляется от вещей, а не от воображения, опирающегося на слова. Постигать природу мышления через речь, это значит преподносить тот способ познания, который Спиноза обозначает как познание „с чужих слов“.

Язык способствует образованию понятий, выведению общего из частного. Он способствует абстрагированию от различных представлений и, так сказать, сгущает их в одном слове, которое освобождает от необходимой наглядности этих представлений, господствующих над животными. Бергсон так и указывает, что язык способствовал освобождению интеллекта. Язык способствует абстрактности мышления. Но слова однако же не тождественны с мышлением, а служат только для внешнего выражения этих представлений, которые, находясь в процессе постоянного изменения, меняют и характер слов, которые в своей внешней оболочке могут оставаться неизменными. Игнорирование предмета, как базиса мышления, и, следовательно, определяемой им речи, есть возведение на пьедестал иллюзии, ибо мысль есть прежде всего снимок с вещи, подлежащей действенной обработке, вне которой мысль остается фикцией. Слово только фиксирует мысленное отражение, схватывание вещи, сообщая ему более или менее подвижную вещественность. „*Истинная мысль* схватывает *сущность предмета,* и то же самое должно сказать о слове, когда истинная мысль облекается в него" (Гегель, „Философия духа").

Мысль, прежде нежели облечься в слово, есть представляемое предметное содержание, которое лежит в основе апперцепции и, следовательно, облекающего и овеществляющего ее слова. Вильгельм Гумбольдт, пожалуй, прав, определяя речь как вечно возобновляющуюся деятельность духа, сводящуюся к приспособлению членораздельных звуков к выражению постоянно меняющихся представлений. Характер мышления, как мы уже знаем, определяется данным запасом действенного опыта, словом, данным состоянием производительных сил, поскольку оно преломляется во взаимных отношениях людей, словом — в общественной психологии. Слова для Гегеля — бытие, оживленное мыслью, или — выражаясь материалистически, — овеществленное выражение мысленно отраженной предметности. Представления составляют как бы жизнь слова, которое воплощает, фиксирует, удерживает, захватывает. Значение слова, согласно Гегелю, относится к слову, как образ к интуиции. Слово в таком понимании составляет как бы раму, в которой помещается материал определенного содержания. Но положение, согласно которому мышление есть беззвучная речь, остается только при восприятии, совершенно игнорируя образ, предмет, получающий свое отражение в представлении. Голые слова еще, однако, не суть мысли. В одной сцене Гетевского Фауста, Мефистофель посвящает ученика в тайны науки:

Мефистофель.

В словах науки скрыта суть,
В словах Вы путь прямой найдете
И в храм премудрости войдете.

*

Ученик.

Но смысл какой-нибудь
Мы в слове выражаем?

Мефистофель.

Прекрасно — только не всегда;
Где мысли нет, там без труда
Ее мы словом заменяем.
На слове споры мы ведем,
Системы строим мы на нем.
Слова — религии основа,
Для нас священна нота слова.

Потебня, стоящий на точке зрения Макса Мюллера, говорит, что характерная особенность слова заключается в его способности расти, не в его определенном индивидуальном смысле для говорящего, а в его способности иметь смысл вообще. Но почему слово способно расти? Где оно почерпает эту способность? Если считать, что оно почерпает эту силу, из своей собственной речевой сущности, то оно оказалось бы наделенным волшебными свойствами, недостижимыми для нас. Почерпает же оно эту способность из того *представляемого* содержания, которое в его многообразии определяет способность роста слова, обусловливает его подвижность.

Потебня пытается обосновать свою теорию слова путем его сопоставления с искусством. „Чтобы не сделать искусство явлением не необходимым или вовсе лишним в человеческой жизни, следует допустить, что и оно, подобно слову, есть не столько выражение, сколько средство создания мысли; что цель его, как слова, произвести известное субъективное настроение как и в самом производителе, так и в понимающем; что и оно не есть покой, а движение, нечто постоянно создающееся. Этим определяются частные черты сходства искусства и языка" („Мысль и язык", стр. 155).

Потебня в толковании искусства допускает ту же ошибку, что и в толковании слова, сообщая искусству, как и слову, мощь самопричины. Праздное занятие, конечно, исходить в толковании искусства из соображения необходимости не сделать его лишним в человеческой жизни. Искусство, существуя и развиваясь, свидетельствует о его исторической необходимости, которая подлежит объяснению. Художественное произведение, согласно Потебне, носит в себе „зародыш бесконечной определимости раз сформированного материала". Но, не говоря уже о том, что потенциальная энергия какого-нибудь художественного произведения конечна в возможностях ее исторического действия, ибо, например, колоссальная художественная поэма Данте отличается совершенным бесплодием в эпоху диктатуры пролетариата, то даже его конечные созидательные возможности связаны с его *выражающей* природой, предметом

которой служат общественные отношения и вырастающие на их основе коллективные переживания. То обстоятельство, что искусство *выражает* общественное бытие, делает его необходимым и сообщает ему способность стать „средством создания мысли“.

Созданное в процессе коллективного воздействия на внешний материальный мир слово имело своим назначением свободное перемещение по его пестрой периферии, подлежавшей трудовому завоеванию и упрочению. Имея отправной базой материальную вещь, подвергающуюся трудовой обработке, слово на этой базе начинает приобретать способность дальнейшего перемещения по лестнице идеального самоуглубления, дальнейшего проникновения в „мир духа“, способность перемещаться не только с одной воспринятой вещи на другую, но, как правильно замечает Анри Бергсон, переходить с воспринятой вещи на воспоминания об этой вещи, с ясного воспоминания на убегающий образ, с убегающего, но все же представляемого образа на представление акта, путем которого представляют этот образ, т.-е. на идею. Благодаря такой эволюции слова, перед глазами интеллекта, смотревшего на внешний материальный мир, открывается панорама его внутреннего творчества, идеальный мир процесса его работы.

Положение, гласящее, что мышление есть беззвучная речь, вполне совпадает с теорией Мефистофеля, отвергающей мысли и полностью заменяющей их словами. Но слова не только неспособны заменять мысль, но и неспособны даже иногда выражать ее. Итальянский марксист, Антонио Лабриола, подчеркивая метафизический характер словесного выражения, указывает, что при помощи слова мысль не только выражается, но и искажается. Слова, лишенные точного научного значения, которыми мы, однако, пользуемся в целях познания, указывают, по мнению Лабриолы, на психологические данные при объяснении фактов фетишизма. В различные эпохи истории и при различных условиях, формы мышления, превращенные в самостоятельные сущности вещей, дают типичный пример подобной фетишизации идей. Лабриола ссылается на процесс объективации идей у Платона, который провозгласил идею самостоятельной, существующей независимо от человеческого мозга, сущностью.

Фетишизм, конечно, коренится в определенных условиях *общественного* бытия. Однако Лабриола прав, подчеркивая, что слова способствуют проникновению метафизических элементов в познание, так как они не в состоянии исторически вибрировать в контакте с меняющимся содержанием представлений, которое фиксируется в определенной словесной оболочке. Слова, при недостаточном отношении к вещественному бытию в данной конкретности, являются важной причиной мифологического и метафизического в историческом и научном

познании. Деньги, например, которые сначала имели значение простого средства обмена, а впоследствии капитала, поскольку они являются фактором в процессе возрастания стоимости, превращаются в воображении экономистов в фетиш, производящий прибыль по врожденному ему праву. „Приходится констатировать, что человеческая мысль постоянно возвращается к метафизическим ошибкам слова, очень часто приближающим ее к мифологии. Это заставляет нас относиться снисходительно к общественно-психологическим причинам, так долго задерживавшим пробуждение критической мысли, которая признает сознательный экспериментальный путь и не преклоняется перед фетишами" (Лабриола).

Всякое подлинное научное чутье (Энгельс, Спиноза, Гегель) всегда находило нужным предупреждать, что слова еще не суть мышление, что слова способствуют проникновению мифологических элементов, и всегда направляло *к конкретным представлениям*, лежащим в основе словесных обозначений и сообщающим им их действительный характер. Только при материалистическом понимании слова, как бытия, оживленного мыслью (Гегель), являющеюся снимком вещей, а не беззвучной речью, слово утрачивает опасность привносить в научное мышление элементы фетишизма и метафизики; оно в этом случае плодотворно выступает в роли необходимого органа человеческого мышления. Гегель поэтому говорит, что мышление не только совершается при помощи слов, но и ориентируется среди них и производит сознательно то, что создано бессознательно и инстинктивно. Идеальное есть переведенное в мозгу материальное. Перевод этот в человеческой голове выступает в форме конкретно представляющей деятельности, отражающей данную естественную и социальную среду. Слова как бы материализуют эти представления, сообщая им, говоря языком Гегеля, — бытие, превращают в общественное достояние и падают или меняют свое содержание под влиянием изменяющихся социальных условий в связи с изменением той социальной и технической обстановки, которая является источником данных представлений. Мышление в марксовом понимании есть отражающая и обобщающая деятельность, которая, возникая и развиваясь в процессе технического воздействия на природу, получает в языке свою социальную оболочку.

Людвиг Нуаре, разделяющий теорию Макса Мюллера о мышлении, как функции речи, обнаруживает резкую непоследовательность в интерпретации своей теории, вскрывающую ее несостоятельность. Отрицая, что речь есть порождение ощущения, Нуаре считает, что она есть „дитя воли". Но разве воля не находится в неразрывной связи с ощущением? Спиноза, например, идентифицировал разум с волей, которую он сводил к способности утверждать и отрицать. Согласно Спинозе воля прекращается вместе с прекращением мышления, так как пустое

познание есть одновременно и пустая воля. Дело, однако, главным образом в *предмете*, который, отражаясь в ощущении, определяет при его посредстве мышление, практической функцией которого является речь. Когда же Людвиг Нуаре в подтверждение своей теории проводит произвольное разделение между ощущениями и волей, последнее вскрывает произвольность самой его теории. Неверно также, будто слова служат помехой мышлению, что приводило к возвеличению невыразимого, вызывавшего справедливую насмешку Гегеля. Преувеличивал поэтому критик Макса Мюллера, изобретатель, утверждавший, что слова препятствовали процессу его творческой изобретательности. „С молодости, — говорит этот критик Мюллера, — я посвятил себя архитектуре и инженерной науке и могу уверить, что проекты и изобретения созидаются у меня исключительно посредством мысленных изображений. Я нахожу, что слова являются скорее помехой. Лучшим доказательством, что это действительно так, в некоторых случаях может служить то, что нужно было найти другие способы для передачи знаний, как, например, графический метод в механике". Несмотря на преувеличения, критик Мюллера однако прав, когда он указывает, что в основе процесса изобретений лежат мысленные изображения, которые опираются на вещи, снимком которых они являются. Коренной недостаток теории Нуаре заключается, конечно, не в том, что он выдвигает действия как генетическую основу речи, а в том, что за действиями совершенно игнорирует и упраздняет материальный предмет, который в процессе воздействия на человека и обратного воздействия со стороны последнего служит источником ощущений, основной предпосылкой психической деятельности, определяющей в свою очередь характер, направление и содержание овеществляющей ее речи.

Любопытно отметить, что в то время как теория Макса Мюллера имеет своего родоначальника в классической Греции в лице объективного идеалиста Платона, греческий материалист Эпикур, указывавший, что человек многому научается вещами, его окружающими, и приучается ко всякого рода действиям, напротив, видел определяющую основу речи во „всех душевных индивидуальных способностях самого индивидуума, а также прежних накопившихся представлениях, в зависимости от различных географических условий" (письмо к Геродоту). Эпикур, конечно, еще не имел никакого понятия о роли производственной деятельности в образовании и формировании речи, но его реальное чутье подсказывало ему в представляющей деятельности, так сказать, материю звуковой символики.

Блестящее определение сознания дает Маркс. „Мое *отношение* к моей среде есть мое сознание". Кругозор животного скован узкими рамками его чувственной индивидуальности, за пределы которой оно не в состоянии выйти. Человеку спо-

собствует выхождению за пределы его субъективной индивидуальности искусственное орудие труда, благодаря которому он объективно наблюдает себя причиной определенных действий, становится способным постигать причинность в ее объективном проявлении. Маркс это отличие человека от животного определяет как отношение: „Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное *не относится* ни к чему, для животного его отношение к другим не существует *как отношение*" („Немецкая идеология"). Но сознание-отношение связано нераздельно сознанием, как отражением вещей в их социальном и естественном бытии. „Таким образом, — говорит Маркс, — сознание есть изначальный исторический продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание является, разумеется, прежде всего сознанием ближайшей чувственной обстановки и сознанием ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивидуума; это в то же время сознание природы, которая противостоит первоначально людям в качестве совершенно чуждой, всемогущей неприступной силы, к которой люди относятся совершенно по-животному и которая властвует над ними как над скотом; следовательно, это чисто животное сознание природы (природная естественная религия), а, с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношение с окружающими индивидами, начало сознания того, что индивид вообще живет в обществе. Такое сознание носит столь же животный характер, как и общественная жизнь на этой ступени, оно — чисто животное сознание; человек отличается от барана лишь тем, что его сознание заменяет ему инстинкт или что его инстинкт носит сознательный характер" (там же).

Сознание, таким образом, для Маркса не миротворческая речь, а мироотражающая деятельность, первоисточником которой является, с одной стороны, внешняя природа, а с другой — социальные взаимодействия и взаимозависимости, т.-е. необходимость вступить в сношения с окружающими индивидами.

Но Богданов намечает путь к раскрытию законов мышления и к решению его загадок в плоскости понимания мышления „как социально-развивающегося приспособления людей к условиям и задачам социальной практики" („Учение о рефлексах и загадки первобытного мышления"). Речь на этом пути определяется Богдановым как приспособление высшего порядка, порождающее мышление. Однако, в то время как для Маркса *социальная технология* раскрывает тайну познания, последнее для Богданова раскрывается „социальной рефлексологией", к которой для Богданова „по существу своему сводится исторический материализм". Подобное отождествление материалистического понимания истории, которое усматривает центр тяжести исторического процесса в развитии производительных

сил и общественных антагонизмах, с „социальной рефлексологией", являясь физиологическим пониманием истории, способно, конечно, не *раскрывать* загадки мышления, а образовать безнадежный лабиринт загадок, чрезвычайно удобный для эклектических блужданий и умозрений [1].

[1] Теперь, в эпоху диктатуры пролетариата, — когда наибольшее значение имеют дело и мысль, творчество и понимание, — теория, отождествляющая мышление с речью, выдвигающая во главу угла *слово*, может только оказаться лазейкой для всевозможных ухищрений идеалистической метафизики.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

АВТОРИТАРИЗМ И РЕЛИГИЯ.

> „Дело не в авторитарной организации производства, — которая у дикарей отсутствует, а у варваров низшей ступени находится еще в зачаточном состоянии: — дело в технических условиях, при которых первобытный человек борется за свое существование".
>
> *Плеханов* („О религии").

Грациозный жест повелителя, суровый и властный приказ организатора, который в философии Богданова является метафизическим ключом к разрешению всех загадок мира, служит у него также ключом к решению религиозной проблемы. „Религиозные вопросы, — говорит Маркс, — имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как таковых, не может быть больше и речи. Только теолог может думать, что дело идет о религии, как о таковой". Именно поэтому вопросы религии не должны стать жертвой оригинальной теории. Религия, утратившая как таковая всякий смысл, приобретает в период классовой борьбы огромное значение для господствующих классов, чьи идеологи делают огромные усилия, чтобы примирить ее с наукой и оставить для нее место, которое не могли бы оспаривать никакие научные притязания. „Верую!". Идеологи реакционной буржуазии делают отчаянные усилия, чтобы это благочестивое восклицание стало логическим следствием научного и философского бессилия познать сущность мира и служило бы предостерегающим и внушительным сигналом для ученых гордецов, которые хотели бы раскрыть посредством опытного научного исследования и эксперимента метафизический характер религии.

Геффдинг определяет религию как заботу о судьбах ценности. „Дипломированные лакеи буржуазии", по выражению Дицгена, обнаруживают неутомимую заботу о сохранении вожделенной религиозной ценности, которая для буржуазии, как орудие классового угнетения, занимает выдающееся и неоспоримое место. Кант сам признается, что его философия

имела своей целью ограничение прав науки ради веры. Непримиримые противоречия, болезненная непоследовательность, как резкий и дикий диссонанс, проникающий и взрывающий его философскую концепцию, не остановили его перед перспективой того благочестивого „верую", которое должна была провозгласить его примирительная философия.

Ланге, считая материализм философией действительности, опирающейся на естественно-научное исследование, далекой от всевозможных умозрений и мифологических тенденций, жалуется, что материализм не оставляет места для религии и поэзии и поэтому „точка зрения идеала не может на нем остановиться". Для мягких поэтических душ, видите ли, он очень глуп, прозаичен, неотесан. Ланге усердно заботится о сохранении этой ценности и, силясь очистить ее от мифологического элемента, жаждет, однако, ее спасения и сохранения. Руины поверженной действительности, приравненной к призраку, становятся опорой и несокрушимым базисом для духа, становятся для Ланге истинным зерном религии, сохраняющимся при всей философской утонченности идей. „Если, — говорит Ланге, — напротив, видеть зерно религии в возвышении души над действительным и в создании отечества для духа, то самые чистые формулы могут еще вызывать те же поэтические процессы, как вера угольщика, необразованной массы, и с философской утонченностью идей мы никогда не придем к нулю" („История материализма").

Усердие дает все же результаты, ибо очищенная религия не только не исключает веры, но может даже вызвать те же психические процессы, как вера угольщика. Словом, благочестивое „верую" можно спасти, только нужно „привыкнуть придавать более высокое значение принципу творящей идеи самой по себе и без согласия с историческим и естественно-научным познанием, но и без исключения". Судьба религиозной ценности вовсе не на заднем плане у буржуазных идеологов, и вся их неукротимая ревность направляется для ограждения этой ценности от всевозможных превратностей. Чтобы спасти эту дорогую ценность от угрожающих и ненавистных безбожников, теоретики буржуазии производят все новые и новые критерии истины, призванные потрясти все, покушающееся на спасительные религиозные ценности. Мах как мы уже знаем, изобрел экономический критерий, который должен был спасти от ненавистной материальной субстанции, словом, от материализма. Экономная логика Маха повелевает мыслить без материи, что является балластом для мышления, проникнутого охранительными интересами господствующего класса. Но как же быть с религией? Упразднение материи хотя косвенно и приводит к возможности всяких сверх-эмпирических откровений, но забота о судьбе этих ценностей ставит буржуазию перед необходимостью прямой и непосредственной

заботы о сохранении этой ценности. „Верую“, — этот теологический девиз становится в период обостренной классовой борьбы регулятором и контролем для теоретической мысли буржуазных теоретиков, стремящихся схоронить прометеев огонь в мраке мистицизма и теологии. Прямое и непосредственное соприкосновение с религиозной ценностью, прямая непосредственная ее защита были, наконец, достигнуты после экономического критерия Маха при помощи прагматического критерия, который схватывает уже истину, так сказать, прямо и непосредственно. Объективной теоретической истины, которая отражала бы объективную истину бытия, нет. Истина есть, согласно этому прагматическому критерию, орудие действия, практически полезного эффекта, средство получения определенного практически полезного результата, безразлично к ее объективной природе.

Судьба религии, в свете этого прагматического мерила истины, спасена, и заботливая десница протянута благочестиво. „Из каждого слова, — говорит пророк прагматизма Джемс, — вы должны извлечь его практическую ценность, должны заставить его работать в потоке нашего опыта“. Религия, ведь, облегчает существование человека, смягчает его горькую судьбу, утешает его в его беде и, следовательно, дает практически полезный эффект; в такой же мере она истинна. Даже больше: религия еще более реальна, чем наука, так как последняя основа человеческого существа пребывает в непостижимом мире мистики; возвышающий обман побеждает грубую истину науки. Религиозная истина не имеет объективного основания. Теоретические лаборатории буржуазной идеологии достаточно богато оборудованы, чтобы изготовлять суррогат объективной истины и выдавать ее за высшую ценность. Ценность религии, оказывается, определяется ее ценностью для того человека, который ее исповедует. Судьба религии обеспечена, и, под сенью прагматического мерила, она победоносно смеется над всякими научными поползновениями, представляющими истину низшего порядка. Быть-может, кто-нибудь станет недоумевать по поводу практической природы этой философии, но его недоумения будут напрасны. Практика Джемса имеет столько же общего с практикой диалектического материализма, сколько практика Маркса с практикой эмпириомонизма. Сказанное о спасительной ревности к судьбе религиозной ценности в достаточной степени может подтвердить правдивость марксовых слов. Стремление создать почву для мракобесия имеет общественно-классовую природу, которая побуждает к постановке религиозной проблемы и ее решению в том смысле, который раскрыл бы ее действительную, т.-е. извращенную сущность. Непоколебимый марксистский метод должен служить путеводной нитью для ориентирования в религиозных вопросах, надлежащего их освеще-

ния. Решает ли эту проблему *авторитарная* точка зрения Богданова?

Религия, это — фантастическая идеология, сущность которой заключается в фетишизации собственных человеческих отношений, присущих человеку на данной ступени общественного развития. „Религия, — говорит Маркс, — есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, point d'honneur, его энтузиазм, его нравственная санкция, всеобщая основа его утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческой сущности, потому что человеческая сущность не имеет никакого действительного существования. Поэтому борьба против религии есть непосредственная борьба против того мира, духовным снимком которого является религия. Религия есть не более, как мнимое солнце, которое лишь до тех пор вращается вокруг человека, пока он не научается вращаться вокруг самого себя".

Как же возникло это мнимое солнце?

Гюйо, серьезный исследователь религии, полагает, что исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном монистическом взгляде не на божественное начало, не на божество, но на душу и тело, которые вначале мыслились как единое целое. Гюйо считает, что первобытной религиозной концепцией является не взгляд на природу как на взаимную зависимую цепь явлений, а как на проявление более или менее независимых и могущественных воль, действующих сами на себя и на человека. „Понимая мир, — говорит Гюйо, — как совокупность воль, физически чрезвычайно могущественных, человек морально и социально квалифицировал волю, сообразно той линии поведения, которой эта воля держалась по отношению к нему". Подобная первобытная концепция, непроницаемая для этнологических исследований, является понятно гипотезой, однако, как замечает Плеханов, гипотезой вероятной. Ближайшей к этой монистической концепции является анимистическая дуалистическая концепция, усматривающая в каждом теле природы одушевляющий и движущий его дух. Анимистический дуализм является, по мнению Богданова, отражением общественного дуализма между организатором и организуемым. „Пусть перед нами общество, — говорит Богданов, — в котором авторитарное отношение охватывает весь процесс производства, так что общественно трудовое действие разлагается на активно-организаторский и пассивно-исполнительский элемент. Таким образом, целая громадная область опыта — сфера непосредственного производства — неизбежно познается членами обществ по определенному типу—по типу *однородной двойственности,* с которой постоянно сочетаются элементы организаторские и исполнительские". Привычка авторитарно понимать трудовое отно-

шение к внешнему миру порождает привычку рассматривать все явления авторитарно, т.-е. как отношения между организаторской и исполнительской волей.

„Первобытный человек, — говорит Богданов, — видит движение солнца, течение воды, слышит шелест листьев, ощущает дождь и ветер, и для него все это легче представлять таким же способом, каким он представляет общественно трудовую жизнь: за внешней силой, которая на него действует, он предполагает личную волю, которая ее направляет; хотя эта воля для него невидима, тем не менее, она непосредственно достоверна, потому что без нее ему непонятно явление“. Таким образом, анимистическое представление, понимающее каждое явление под углом зрения авторитарности, согласно которой душа есть повелитель и организатор данного явления, тело или наружность которого отправляет исполнительские функции, объявляется отражением авторитарной организации производства.

Но, как быть, если анимистические представления существовали уже в первобытном обществе, где авторитарная организация общества еще не имела места? Типичными родовыми коммунистами являются цейлонские Ведахи, которые не верят в существование души после смерти.

Каким же образом возникает анимизм, одушевляющий и одухотворяющий тела природы?

Не безосновательным является мнение Энгельса по этому вопросу: „Великим основным вопросом всякой и особенно новейшей философии является вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того времени, когда люди еще не имели такого понятия о строении своего тела и, не умея объяснить сновидения, пришли к тому представлению, что их мышления и ощущения причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает, — уже с этого времени они должны были задуматься об отношении души к внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что от тела отделяется душа, остающаяся живой, то нет надобности придумывать для него особую „смерть“. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшее в себе ничего утешительного, казавшееся лишь роковой, совершенно непреоборимой необходимостью и часто, например, у греков, считавшееся положительным несчастьем. Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что признавшие существование души люди, не могли объяснить себе, куда она девается после смерти“.

Мы уже знаем, что концепция детерминизма, т.-е. необходимой и закономерной связи явлений, неизвестна первобытному дикарю. Смерть, как естественное явление, закономерное

и необходимое, представляется туземцам Австралии, согласно наблюдению этнологов, неведомой. Если смерть наступает как результат тяжелого ранения, она не вызывает изумления у товарищей убитого, которые по опыту знают, что при подобных обстоятельствах наступает смерть. Если же кто-либо умирает от дряхлости или старости, смерть в данном случае приписывается колдовству или искусству какого-нибудь врага.

По мнению Энгельса, незнание строения тела и неумение объяснить сновидения привели первобытного человека к представлению о душе, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает. Сновидения были одним из факторов в образовании анимистических представлений. Первобытный человек в своих сновидениях едва ли способен выделять элементы реальности из той фантасмагории превращений, которые представляют его сновидения. Первобытный человек,— замечает Гюйо, — в этих сновидениях видит только постоянную метаморфозу превращений человека в хищного зверя, хищных зверей в людей; он поднимает камень, и этот камень оживает в его руке; он смотрит на неподвижное озеро, и озеро внезапно наполняется крокодилами и змеями. Сновидения при их фантастических и волшебных превращениях уничтожают для первобытного дикаря грань между одушевленным и неодушевленным, и все окружающее внушает ему мысль о волшебных превращениях, решительно уничтожающую противоположность между живым и мертвым. Именно потому, что для первобытного человека окружающее не является, как для животного, рядом бессвязных картин, а сферой более или менее медленных изменений, для него исчезает коренное различие между одушевленным и неодушевленным, и для его наивного взора развертывается грандиозное трепетание жизни, которое ему кажется повсюду, по аналогии с одушевляющей его самого жизнью. Для первобытного дикаря совершенно недоступно понимание различия между высшими и низшими организмами, между живой и мертвой природой.

Незнание строения тела и туманная область сновидений,— словом девственное невежество первобытного человека,— были связаны с ничтожностью его практического опыта.

Следовательно, не авторитарной организацией производства, которой нет в первобытном обществе, а данным состоянием производительных сил объясняется вся эта мифологическая фантастика первобытного человека. Что же это означает? В данном состоянии производительных сил выражается уровень власти человека над природой, которая и совпадает с степенью его знания. Высота и могущество практики определяют размах и высоту его знания, и чем глубже и шире практическое проникновение в сердце природы, тем шире и глубже его познание и тем меньше места остается для мифологической фантазии, которая охраняется и даже упрочивается

по мере соединения с общественными отношениями, вернее классовыми отношениями, сохранению которых она способствует.

Если примитивное состояние производительных сил и ничтожная власть человека над природой обусловливают ничтожное знание этой природы, то его познание будет вращаться в пределах его личного опыта, отличающегося крайней скудостью. „В основе всех фантастических объяснений жизни природы и лежит суждение по аналогии" (Плеханов). Можно сказать, что субъективный критерий познания является преобладающим у первобытного человека, знающего почти только личный опыт, заключающийся в том, что он считает свои волевые побуждения причиною известных действий, и поэтому приписывает всем поражающим его явлениям сходные воли, побуждения и желания.

Первобытный человек наблюдает, как убитый становится неподвижным, едва только вытечет его теплая кровь, и тело, которое трепетало, двигалось и пульсировало, превращается в бездыханный труп. Если душа есть двигатель тела, то понятно, что неподвижность тела причиняется отлетанием души. Первобытный человек-охотник почти не отделяет себя от животного, которое определяет все его мировоззрение. Животные тоже умирают, и их смерть причиняется отлетанием души. Анимизм считается всеобщей формой понимания явлений природы. Вера в духов укрепляется и развивается по причинам, не имеющим ничего общего с авторитарной организацией производства. На одну из таких причин указывает Кунов, отмечая, что вера в духов подкрепляется благодаря явлениям, сопровождающим лихорадку и обморок. Случается, что дикарь впадает в обморочное состояние, благодаря большой потере крови, вследствие отравления или продолжительного голодания. После долгих безуспешных усилий врачей и колдунов, он вдруг пробуждается и приходит в себя. Дикари отсюда выводят, что душа уже уходила из тела, но затем, по собственному побуждению или понужденная приемами врача, вернулась в покинутое место.

Плеханов, однако, справедливо усматривает основную причину развития и упрочения анимизма в охотничьем образе жизни, который, по его мнению, располагает к спиритуализму. Весь образ мыслей дикаря и его вкусы являются миросозерцанием и вкусами зверолова. Весь опыт первобытного человека, в его основных штрихах, проникнут во всех его желаниях и вкусах содержанием животного мира, и во всем, с удручающим однообразием, сказывается этот мир. Подобная связь с животным миром, при которой стирается всякая грань между ним и человеком, приводит к наделению душой и животного, подвергающейся тем же пертурбациям, что и душа человека. Животное, влияя на образ мышления человека, упрочивает его

анимистическое миропонимание. Что религия первобытного человека определяется не авторитарной организацией производства, а данным состоянием производительных сил, т.-е. наличным практическим опытом человека, это находит блестящее подтверждение в космологии первобытного человека. Анимизм, т.-е. одухотворение тел природы, как первобытная индукция, давал объяснение поражавших его явлений. Каждое явление вызывается и производится соответствующим духом. Как же совершается этот процесс? Происходит он по аналогии с теми действиями, которыми сам человек вызывает известное явление. Понятно, например, — говорит Плеханов, — что цейлонским Ведахам не могла притти мысль о том, что человек был сделан богом из земли, подобно тому как горшок делается горшечником из глины. Библейское творение из праха предполагает уже знание горшечного искусства. Мировая загадка первобытной мифологии не ставится и не решается, по крайней мере в большинстве случаев, под углом творения, что объясняется потребительной природой первобытного способа добывания средств к существованию.

Первобытный человек есть рыболов или охотник, и решение мировой загадки определяется данным запасом его опыта. Вопрос о происхождении мира уже фигурирует в первобытной мифологии, и ответы на этот вопрос показывают нагляднейшим образом, что именно первобытная техника определяет ответ и форму последнего. Некоторые полинезийцы объясняют происхождение мира следующим образом: однажды бог сидел с удочкой на берегу моря и вдруг вытащил на крючке мир вместо рыбы. Теория первобытного человека может только отражать его опыт, который в данном случае заключен в узкие рамки его примитивной техники. Первобытный человек — не производитель, а потребитель, ибо его производство сводится к *потреблению готовых даров природы*. Загадка творения решается первобытным человеком соответственно его способу добывания средств к существованию. Но этот способ не заключается в производстве, а в *присвоении* уже созданных природой даров. Дикарь ловит рыб, охотится на зверей; борьба за существование диктует ему необходимость знания их местонахождения и знакомства с их привычками, — словом, знание их, как чего-то данного. Поэтому, — говорит Плеханов, — основным вопросом, на который отвечает его мифология, есть вопрос не о том, кто создал человека и животных, а о том, откуда они пришли. Борьба за существование, протекающая при определенных условиях и при определенной технике, переносит для него интерес не в сферу творчества и производства, а в сферу того существования, которое только интересует его, как объект его эксплуатации.

Вильгельм Вундт, разбирая проблему первобытной мифологии, совершенно верно говорит, что в мифологическом твор-

честве дело идет не о чистой любознательности, а о кровных интересах существования, направленных на устранение грозящих опасностей, о достижении полезного эффекта. Оценки, стремления дикаря, по Вундту, простираются только на вспомогательные средства, необходимые в борьбе за существование, на опасности, угрожающие ему в этой борьбе, и на вызываемые ею эффекты. Идеалистическое миропонимание Вундта мешает ему, однако, понимать природу этих вспомогательных средств, и он ищет причины их мифотворчества в психологии. „Всякое мифотворчество, говорит Вундт, исходит из эффекта и вытекающих из него волевых действий“. Вундт, таким образом, за пределы сознания не выходит и источниками мифотворчества называет все, что угодно, только не действительный источник, т.-е. те условия, с которыми неразрывно связано его существование. Поэтому Вундт говорит о безумии, болезни и смерти, затмениях солнца, как источниках мифотворчества, но нигде не упоминает о способах добывания средств к существованию, напр.: рыболовстве, звероловстве, — словом, грубых материальных источниках существования.

Между тем именно *эти* материальные источники существования определяют характер религиозных представлений. Поскольку производство первобытного человека носит потребительный характер, загадка происхождения мира решается не в смысле творения, создания, процесс которого еще не известен первобытному человеку, а *в смысле данного, существующего.* Борьба за существование, которую ведет первобытный человек, т.-е. охотник, черпающий средства к существованию, если не исключительно, то по крайней мере в максимальной степени в ловле зверей, проявляется в специфическом способе добывания средств к существованию, определяющем данный характер его мифотворчества, поскольку в последнем отсутствует элемент творения. Откуда пришли животные, а не кто их создал, — вот вопрос, волнующий фантазию первобытного человека. Творение же посредством властного и авторитарного: „да будут“ совершенно неведомо первобытному человеку. Характерным в этом отношении является следующий миф австралийского племени Дайори. „Вначале земля открылась посреди озера Переигунди; из трещины вышли одно животное за другим: Коуелько — ворон, Кетере-ридю—пуня, Уерукети—эму; они еще не были вполне сформированы, и у них еще не вполне доставали члены и органы чувств, и поэтому они легли на дюны, окружавшие озеро. Так как они лежали, растянувшись на песке, то их силы возросли под действием солнца, и они стали „кара“, т.-е. совершенными людьми и, став такими, разошлись по всем направлениям“. В приведенном мифе о творении даже нет и речи. Земля открывается, из нее выходит животное, которое постепенно формируется и развивается под благодетельным действием солнца. Здесь говорится не о тво-

рении, а о *претворении* уже существующего, — словом, об эволюции, в мифологическом смысле этого слова. Положение, что из ничего ничто не может возникнуть, характерно для мифологии первобытного человека, которая по причине потребительного характера, присущего его способу добывания средств к существованию, узких рамок его техники, которой еще чуждо производство в собственном смысле этого слова, не в состоянии даже представить себе творчество из ничего, творчество посредством авторитарного слова. Первобытного охотника-зверолова интересует, *откуда* является животное, представляющее основной объект его действий (следовательно, также его творящей фантазии), а не создание из ничего, которое ему вообще не может притти в голову. Производство чего-то такого, что еще не существовало, составляет тайну, которую его воображение, ограниченное кругом определенных действий, не в состоянии изобрести. Один исследователь приводит миф бушменов, повествующий о том, что люди и животные вылупились из пещеры где-то на севере, где, по уверению сведущих людей, остались еще следы первых людей и первых животных.

Известный этнолог Эренрейх, изучивший индейцев Южной Америки, говорит, что мифы, выводящие людей из-под земли, никогда не говорят об их сотворении. Миссионер Уильям-Уайт Гиль жалуется, что ум язычников не охватывает понятия высшего существа, сотворившего весь мир из ничего. Если бог и делает что-нибудь, жалуется этот миссионер, то неизменно каждый раз предполагается, что живой материал, по крайней мере отчасти, существовал уже раньше". „Дикарь, — говорит Кунов, — не понимает творения из ничего, это для него нечто неуловимое: из ничего не будет ничего. Творение для него — исключительно придание новых форм, преобразование". Но почему этот акт для него неуловим, почему его мифология имеет дело только с претворением, преобразованием, но не знает творения из ничего, которое так действует на благочестивые чувства миссионера?

Только *в состоянии производительных сил*, только в примитивном уровне техники первобытного человека скрывается характер его космологии. Авторитарная организация производства в данном случае не способна ничего объяснять по той простой причине, что такой организации в первобытном обществе не существовало. Развитие техники, поступательное движение технического опыта первобытного человека, расширение круга его действий отражается постепенно в его мифологии, где акт мироздания становится более затейливым, сложным, составляя переходную ступень к мифу о сотворении человека богом; акт творения, однако, никогда не является в первобытной мифологии творением из ничего, а предполагает уже существование хаоса, из которого, при посредстве целого ряда сложных божественных актов, вышел мир. Упомянутый

исследователь, Эренрейх, замечает, что согласно мифу, распространенному в Гварайо, человек был создан из глины, что создать его таким образом удалось лишь после некоторых операций, которые составляют переходную ступень к мифу о сотворении богом человека и которые, однако, в первобытной мифологии никогда не являются творением из ничего, а предполагают уже существование хаоса, из которого, при посредстве целого ряда сложных божественных актов, вышел мир. Упомянутый исследователь, Эренрейх, говорит, что, согласно другому мифу племени Гварайо, человек был создан из глины, но что создать его таким образом удалось лишь после некоторых неудачных попыток. „Последний пример, — замечает Плеханов, — обнаруживает как нельзя лучше связь мифологии с первыми мерными шагами техники.

Если мы обратимся к космологии островитян, то и она дает наглядный пример того, как данное состояние производительных сил определяет мифотворчество островитян. Море является объектом труда для островитян, которым оно доставляет наибольшую часть средств к существованию, и, таким образом, нераздельно связано с состоянием их техники. Кунов приводит один космологический миф самоанцев, в котором рассказывается следующее: „Вначале было широкое море, бесконечная водная гладь. Над нею в виде свода стояло небо, на котором обитал Тангалоа со своими божественными дочерями. Он послал свою дочь, принявшую вид птицы ржанки, вниз посмотреть на землю. Она не увидала никакой земли. Печальная возвращалась назад дочь Тангалоа. Однако отец послал ее еще раз, и теперь она нашла то, что искала. В море образовался большой остров из ила, превратившийся потом в трясину и, наконец, в твердую землю (по позднейшему варианту мифа дочь Тангалоа опять не нашла никакой земли, и тогда Тангалоа сбросил в море со свода небесного огромный обломок скалы — позднейший остров Саваи, — а потом еще скалу — позднейший Уполу), затем Тангалоа послал ржанку вниз с вьющимся растением и велел посадить его в топкую землю. Растение цвело и размножалось и на его корнях в теплой и сырой почве возникли клещи и червеобразные пауки, первые живые существа на земле. Из них, мало-по-малу, произошли другие ползающие и разнообразные животные, пока, наконец, в новейший период земли из животного царства не вышел человек“ (Кунов, „Возникновение религии и веры в бога“, изд. 1-е, стр. 84 — 85).

Аналогичный миф о возникновении мира, приводимый Куновым, существует у обитателей Эрбе, или Кука. „Вначале, — повествует этот миф, — было *те-ака-ия-рое*, первосостояние бытия, т.-е. земля состояла из великой первобытной водной глади, которая местами отложила илистые острова. Из этого первосостояния постепенно возник (как, остается во мраке) период

живого движения (одушевления), те-ваеруа, называемый также *те-тан-гаенгае*, движение дыхания. На острове Раротонга это время зачинающегося пробуждения жизни называется *Пуа-уа-маи*, что значит в точном переводе: зачинающееся произрастание. Теперь возникло Вари-Мате-Такере — начальное женское живое существо, лежавшее в первобытном иле. Из себя самого, самостоятельно, это женское первобытное существо из ила родило Ватеа, праотцев боговых людей, и Танирау, — каждое наполовину человек, наполовину рыба. В один прекрасный день Ватеа стал мечтать о прекрасной женщине, которую после долгих поисков, в конце-концов, нашел в далекой стране (как попала туда эта женщина, остается столь же загадочным, как и рассказ библии о том, что Каин откуда-то взял себе жену). Эта женщина называлась *папа*. Они вступили в половые сношения. От этого произошли боги, предки Тангароа, Ронго и потом Тонгаити, Тангийа и Тане, которые позже направились на различные острова группы Кука и родили там потомков, предков теперешних обитателей. Тангароа, первородный Ватеа, был умнее чем его братья и сестры. Хитростью он захватил господство над ними и таким образом сделался духовным владыкой над всеми богами островов“ (там же, стр. 85 — 86). Эта космология все же не почерпает свое содержание из *созерцания* островитянами окружающей их обстановки, как думает Кунов, широкого моря, а является следствием их воздействия на то море, которое представляется для них основным источником существования.

Космологические представления скотоводов опять-таки отражают способы добывания средств к существованию. Овагереро, как типичные скотоводы, представляют возникновение мира по аналогии с *их* способами добывания средств к существованию, представляют себе по образу и подобию их собственных действий. „Страна, — повествует миф Овагереро, — в которой они живут, сначала была пустынной равниной, покрытой травой; только на востоке стояло большое одинокое дерево. В седые предвремена из него вышла человеческая чета; первый Мукуру (предок) и его жена Камунгурунга. Оба спустились с дерева и, чтобы им дать возможность существовать в степи, из дерева вышел крупный рогатый скот; овцы же и козлы появились много позже, и произошли они не из того же первоначального дерева, а из скалы Орууа. После того чета прародителей с своими стадами пошла на запад и родила целый ряд сыновей и дочерей, которые вступали между собой в половую связь, и, таким образом, сделались омукуру (первоначальными предками) различных Амаанда (множественное число от Еанда), т.-е. различных тотемистических групп, на которые разделились Овагереро“ (там же, стр. 88).

Приведенные образцы первобытных космогоний непреложно убеждают, что источником религиозного мифотворчества была

не авторитарная организация производства, а данное состояние производительных сил, т.-е. технические условия, при которых первобытный человек боролся за существование.

Первобытный человек, как было сказано раньше, ие отличает себя от животного, и это делает понятным тот факт, что первобытный человек видит себя состоящим в кровном родстве с животными. Вера в кровное родство между даниым племенем и даиым видом животных известна под именем тотемизма. Тотемом обозначается тот животный вид, что состоит в кровном родстве с данным союзом людей, поэтому оказывающих всякое ему содействие. Тотем считается священиым для того племени, которое состоит с ним в родстве. Фрезер говорит, что если первобытный человек по недостатку пищи вынуждеи убить своего тотема медведя, состоящего с иим в кровном родстве и покровительствующего ему, то он не только просит у иего прощения, ио даже приглашает его поесть его собствеиное мясо на пиру, сопровождающем охоту на медведя. Тотемизм опять-таки объясняется теми техническими условиями, при которых первобытный человек борется за существование. Оружие, иапример, является самым важным орудием борьбы за существование. Но именно животиое доставляет материал для выделывания оружия. Культура первобытного человека зиждется на животиом, вокруг которого и вращается его хозяйственная деятельность. Кунов считает, что тотемистический союз возникает по получении ордой общего иаимеиования по общности крови, кроме территорий и местных названий. Сначала это, согласно Кунову, просто общность, не преследующая иикаких иовых целей, кроме предотвращения половых связей. В оправдание своего положеиия Кунов ссылается на тот факт, что австралийские племена охотятся за тотемистическими животными без малейших угрызеиий совести и также спокойно пожирают тотема. Фрезер, иапротив, говорит, что туземцы острова Оа-моа, считающие своим тотемом черепаху, уверяют, что если кто-нибудь позволит себе съесть ее, то непременно заболеет. Съедениое животное, причинившее болезнь съевшему его, иаходясь в теле последнего, так и заявляет со слов слышавших это от туземцев: „Ои меня съел, за это я его убиваю". Животные-тотемы являются первыми богами, при чем этим богом является целая животная разновидность, так как человек еще ие выделился из кровпого союза и индивидуализация богов еще не началась. Возиикновение человекоподобных богов имеет своей причиной успех техники и развитие производительных сил. Развитие производительных сил, приводящее к окончательному разложению тотемизма, возникает иа почве этого же тотемизма, что выражается в господстве человека иад тотемом. Животное-тотем, которому поклоняется данный племенной союз, необходимо вызывает заботливое о себе попечение и также его при-

ручение, ибо забота о данном животном не отделима от его приручения. Животное, находящееся вне ведения поклоняющегося ему первобытного человека, будет недоступно его заботливому попечению. Но животное на данной ступени необходимо удовлетворяет потребности человека, и поскольку приручение животного, повышая опыт человека в отношении животного и пользования его рабочей силой, ставит его в отношение господства, господство животного над человеком прекращается, наступает эра человека-божества. Разложение первобытного тотемизма на почве его собственного развития, заключающееся в приручении животного, Плеханов считает только остроумной гипотезой. Поэтому можно сказать, что в данном случае техника и религия настолько совпадают, что оторвать тотемизм, как особое явление, пожалуй нет смысла. Тотемизм мог только разложить процесс приручения, и в этом смысле он является не основной причиной своего разложения, а только попутной.

Религия есть одна из форм идеологического творчества. Когда религиозная идеология порождается в классовом обществе, то классовый интерес начинает оказывать влияние и на религиозную идеологию. Боги религии санкционируют существующий порядок в охранительном смысле этого слова. „Все идеи, — говорит Маркс, — были идеями господствующих классов“.

Борьба классов или, как сказал бы Богданов, — авторитарная организация общества, оказывает определенное влияние на развитие идеологии, имеющей своей задачей скрепление или разложение данного общественного порядка в зависимости от того, кто является носителем этой идеологии — реакционный или прогрессивный класс. В первобытном коммунистическом обществе не было никакой авторитарной организации, и поэтому авторитарная теория религии, открытая Богдановым, согласно которой дуализм духа и тела, находящие свое выражение в первобытном анимизме, есть непосредственное отражение авторитарных отношений между организатором и исполнителем, есть не больше и не меньше, как выдумка Богданова. Разложение родового союза, основанного на кровном родстве, приводит к замене племенной организации государственной. Государство есть орган управления господствующего класса, орган насилия над классом подчиненным. Государство есть политическое выражение господства и подчинения, показатель существующего неравенства. Государственная организация предполагает административный аппарат, имеющий назначением охранять отношения неравенства. Религия в подобной обстановке является фантастическим ее выражением и скреплением. Религия в ее данной исторической форме становится фантастическим выражением данных общественных отношений, которые являются

отношениями классов. Религия дает божественную санкцию существующей общественной нравственности, преследующей охранение интересов господствующего класса. „Религия, — говорит Плеханов, — не создает нравственности, она только освещает ее правила, вырастающие на почве данного общественного слоя“. Религия, как всякая идеология, связана идеей преемственности с прежними представлениями и традиционными воззрениями, но ее изменения в данном ее идейном запасе определяются классовой организацией.

После французской революции, когда прогрессивное общественное стремление выступало исключительно под знаменем определенных политических воззрений, христианство стало исключительно достоянием господствующих классов, которые пользовались им как средством угнетения порабощенных классов. „При этом,— говорит Энгельс,— каждый из господствующих классов использует свою особую религию: владелец земли — католический иезуитизм или протестантскую ортодоксию, либеральные и радикальные буржуа — рационализм. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным, верят или не верят сами господа своей религии“. Бесспорно, что классовая организация оказывает огромное влияние на идеологию, в том числе и на религиозную, но это не означает, что религия возникла как непосредственное отражение отношений между организаторским и исполнительским трудом; последнее мнение имеет такой же нелепый смысл, как и то, по которому субстанция Спинозы выступает в роли верховного капиталиста, а ее атрибуты — в роли посредников, что означает истолкование философии в авторитарном понимании.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

„ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ“ ПАРАДОКСЫ АВТОРИТАРНОЙ СОЦИОЛОГИИ.

> „На различных формах собственности, на социальных условиях существования поднимается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, понятий и миросозерцаний. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений. Отдельный индивидуум, получая свои чувства и взгляды путем традиций и воспитания, может вообразить себе, что они-то и образуют действительные мотивы и исходную точку его деятельности“.
>
> *Маркс* („18-е брюмера“).

Критика богдановской философии осталась бы неполной, если бы не были затронуты его социологические воззрения, которые также не миновали метафизического гипноза, именуемого организационным опытом. Вся история,— говорит Маркс,— была историей борьбы классов. Первобытное общество было бесклассовым, не знало антагонистических группировок, пребывало в социальном единстве. Возникновение прибавочного продукта обусловливает возникновение частной собственности, имущественных различий, присвоение одним рабочей силы другого, словом, возникновение классов, возникновение того социального противоречия, которое становится пружиной социального развития. Общество, основанное на классах, выдвигает государственный аппарат, как организованное общественное насилие, которое, как орудие господствующего класса, ставит себе задачей держать угнетенный класс под уздой, сохранять „пафос дистанции“, оказывающийся иногда предметом угрожающих посягательств со стороны угнетенных классов. Общество, в свете исторической теории Маркса, есть производственная организация.

Основное положение этой теории гласит, что производство и обмен продуктов составляют основу общественного развития,

что в каждой исторической форме общественной жизни распределение продуктов, а вместе с тем социальное расчленение на классы происходят соответственно тому, что и как производится и как производимое обменивается (Энгельс). Причины политических переворотов нужно, следовательно, искать не в головах людей, не в исторически меняющемся понимании вечной справедливости, а в изменении способа производства и обмена. Следовательно, генезис классов, согласно исторической теории Маркса, надо искать не в идеологии, а в экономике эпохи. Идеология же является фактором последующим, объяснение которого может быть найдено в более глубоких социальных процессах. Маркс решительно говорил, что идеологический конфликт отражает социальную борьбу, и, как фактор последующий, подлежит выведению из своего социального эквивалента, обусловленного данным состоянием производительных сил. Маркс подчеркивает сомнительный характер идеологии как научного мерила для исследования общественных явлений и указывает на материальные условия как на исходную точку социального познания.

Идеология, правда, оказывает влияние и на материальные условия, но такое влияние объясняется не творческой природой идеологии, а ее соответствием определенным классовым интересам. Непреодолимое идеологическое устремление у Богданова сразу выступает с бьющей наглядностью, когда в основном и решающем моменте он выдвигает идеологию как организующую, творящую, формирующую силу. Говоря о борьбе пролетариата, Богданов замечает, что пролетариат, выдвигая свои собственные нормы, от более конкретных и частных до самых общих и принципиальных, создает шаг за шагом свою собственную нормативную идеологию, что и делает его классом в самом полном и строгом значении этого слова. Идеологические нормы, таким образом, порождают пролетариат, как класс. Гегель, как известно, говорил, что когда сова Минервы начинает свои полеты во всемирно-исторических сумерках, то эти полеты свидетельствуют об отцветании существующего бытия, о достигнутой им зрелости, являются прологом к его закату. Идеология всегда является как познавательный рефлекс более глубоких социальных процессов, творящая же сила идеологии является иллюзорной. В зависимости от своей революционной или реакционной роли она упрочивает, укрепляет данные общественные связи, охраняет их от революционных посягательств, или же, наоборот, способствует разрушению этих связей. Идеология пролетариата не создала пролетариат, а только отразила материальный конфликт между производительными силами капиталистического общества и производственными отношениями, который может разрешиться сокрушительным взрывом капиталистического способа производства и победой новых производственных отношений. „Современный социализм

есть не что иное, как умственное отражение этого материального конфликта, его идеальное выражение в головах того класса, который от него непосредственно страдает“ (Энгельс). Кажется ясно. Идеология выводится из общественных отношений, из материального конфликта, который рефлектируется в головах людей того класса, который от него непосредственно страдает.

Необходимо сказать, что идеология пролетариата не нормативная, а объективная, и из самого характера ее объективности вытекает ее императив, как боевой клич к изменению мира, который захватывает, объединяет, напрягает, концентрирует прогрессивные элементы для преодоления и преобразования старого мира. Богданов говорит также о познавательной идеологии, которая, повидимому, выступает у него как объективная, но это различение на познавательную и нормативную отдает кантовским дуализмом теоретического и практического разума. Теоретический разум пролетариата вытекает из его практического бытия и, по мере соответствия последнему, приобретает „нормативный“ характер.

„Идеология организует пролетариат как класс“. Мы сказали, что классы возникают в результате увеличения производительности труда и появления прибавочного продукта, последовательное присвоение которого определенными элементами обусловливает выделение их как господствующей группы. Идеология данной группы, ставя себе целью закрепление ее положения, принимает на себя роль стража. У Богданова идеология, вместо того чтобы фигурировать в скромной роли стража, предпочитает более почетную роль демиурга. „Мы уже знаем, что социальный подбор, в данном случае, социально-классовый в пролетарской среде, сохраняет и развивает только такие идеологические формы, которые *организуют* реальное содержание жизни, в конечном счете — именно технический процесс“. С одной стороны, идеология у Богданова порождает класс, а с другой — идеология, сохраняемая социальным подбором, организует технический процесс. Техника же у Богданова „есть психологический тренаж“ (Бухарин).

Здесь мы подошли к основному стержню, к социологической теории Богданова, к его организационной теории классов. Роль идеологии и организационная теория Богданова настолько тесно и нераздельно переплетаются, что представляют собой две стороны одной и той же вещи, т. е. идеологизма Богданова вообще. Когда дифференциация труда понижала гармонию отдельных трудовых функций, увеличивала противоречия технического процесса, — согласно Богданову, возникала потребность в согласовании частей трудового процесса, которая удовлетворялась разделением организаторской и исполнительской функций. Таким образом, потребность в согласовании отдельных функций трудового процесса, возникших в результате его дифференциации, привела, согласно Богданову, к воз-

никновению классов, так как и отношение организатора-исполнителя равнозначно отношениям господства и подчинения, т.-е. отношениям классов.

Мы говорили, что социальный антагонизм возникает в результате увеличения прибавочного продукта и его присвоения известными элементами данного общества. Солнцев с этой точки зрения прав, когда говорит, что образование избыточного продукта, появившееся благодаря изменению производственной техники в первобытном хозяйстве, явилось важнейшей исторической предпосылкой к образованию социальных классов. Этот избыток продукта не нейтрализовался в равномерном распределении среди коммуны, но присваивался известной ее частью, члены которой и становились собственниками этого излишка, владельцами прибавочного продукта и также средств производства этого продукта. Присвоение прибавочного продукта, освобождающее от необходимости непосредственного участия в производительном процессе, ставит его собственника в командующее отношение к непосредственным производителям, что и создает отношение господства и подчинения, т.-е. отношение классов. Маркс поэтому говорит, что скрытую тайну всякой общественной конструкции составляет отношение собственников средств производства к непосредственным производителям. Отвергая всячески психологические критерии в исследовании социального бытия, Маркс с величайшей последовательностью обнаруживал свой материалистический подход в понимании процесса классообразования. Факт владения или невладения средствами производства и вытекающая отсюда возможность эксплуатации труда кладутся Марксом в основу этого процесса. Классовый антагонизм в его решающей форме есть для Маркса антагонизм эксплуатации и угнетения, который в конечном счете основывается на производственных отношениях, т.-е. на отношениях владельцев средств производства к непосредственным производителям. Тщательную формулировку классовой теории Маркса, выделяющую с непреодолимой точностью ее материалистическую основу, дает Энгельс. Он говорит о великом, открытом Марксом, законе исторического процесса, „согласно которому все исторические конфликты, — разыгрываются ли они в политической, философской, религиозной или иной идеологической области, — представляют более или менее ясное выражение борьбы общественных классов, *а существование и, следовательно, столкновения этих классов, в свою очередь, обусловливаются уровнем развития их экономического положения, характером и способом производства и обусловленного последним обмена*" (Предисловие к „18 брюмера". Курсив наш, *И. В.)*. Продолжая, Энгельс говорит, что этот закон, имеющий для истории такое же значение, как в естествознании закон превращения энергии, дал Марксу ключ к пониманию второй французской республики.

Моменты борьбы, эксплуатации, антагонизма и угнетения выступают в своей неразрывной связи на всех этапах исторического классового бытия, ведущего свое начало с момента разложения первобытной общины. На всех этапах исторически-классового бытия интересы классов противоположны, что приводит их к постоянным конфликтам, подавляемым насильственной организацией господствующего класса, направленным на подчинение, обуздание всего недовольного, ропщущего, посягающего на привилегированное положение господствующих. Возникновение классов совпадает для Маркса с моментом появления прибавочного продукта в истории развития хозяйства, что и вызвало, на почве накопления продукта, отделение производителя от продукта его труда, т.-е. то отношение непосредственного производителя к владельцам средств производства, которое составляет, по Марксу, скрытую тайну всякой общественной конструкции. С наступлением периода цивилизации всякое общество основывалось на противоположности угнетенных и угнетающих классов. „С самого начала цивилизации, — говорит Маркс, — в основу производства был положен антагонизм профессий, сословий, классов, наконец, антагонизм накопленного и непосредственного труда. Без антагонизма нет прогресса; таков закон, которому следовала цивилизация до наших дней“ („Нищета философии“).

Классовый антагонизм, базирующийся на производственных отношениях, выступает для Маркса во всей его жестокой, реальной конкретности, достигающей самых суровых и грозных форм в период капиталистического хозяйства, порождающего пролетариат, как класс, сознающий свою нищету и прекращающий ее. Происхождение пролетариата есть история эксплуатации непосредственного производителя, разложения частной собственности, основанной на собственном труде. Возникновение пролетариата, чуждое у Маркса всякого идеологического и этического рассмотрения, является для него следствием капиталистического способа производства, первоначальная фаза которого является не чем иным, как процессом отделения рабочего от условий труда, процессом, превращающим, с одной стороны, общественные средства существования и производства в капитал, с другой — непосредственных производителей в наемных рабочих. Условием освобождения классов является экспроприация экспроприаторов, неизбежно диктуемая процессом капиталистического производства, чьи болезненные противоречия находят свое планомерное и кульминирующее разрешение в этом одновременно грандиозном и суровом историческом акте, полагающем конец и классовому обществу и всем проникающим его диссонансам.

Я остановился на теории классов, как она выступает у Маркса, чтобы оттенить резко враждебный ей характер классовой концепции у Богданова, нераздельно связанной с его мета-

физической теорией организационного опыта, которая, как метафизическая панацея, несет миру исцеление от всех терзающих его несчастий. Основным, решающим моментом в классовой концепции Богданова, находящейся в резком противоречии с исторической теорией Маркса, является ее идеологизм. Для Маркса, как известно, идеология является надстройкой, которую каждый класс возводит и формирует сообразно своей материальной основе и окружающим общественным отношениям. Идеологический фактор в его всевозможных вариациях представлял для Маркса наиболее подозрительную категорию, требовавшую себе объяснения из материальных условий общественного бытия. Но социальное понимание Богданова выступает в совершенно другой форме. Отношение классов есть у Богданова отношение организаторов к исполнителям. Какую же роль играет идеология в этом отношении? Какова роль идеологии в борьбе классов в свете организационной теории Богданова?

„Организатор трудового процесса, — говорит Богданов, — представляет собой персональную форму организующего приспособления, как „идеология"—форму безличную" („Эмпириомонизм", кн. III, стр. 86). Идеология есть для Богданова область организующих форм социальной жизни. Все модификации социального бытия приобретают лишь в процессе идеологической фильтровки свою подлинную реальность. Пролетариат, как класс, является продуктом нормативной идеологии. Технический процесс есть лишь объект организационно-формирующей деятельности идеологии, а идеологические нормы пролетариата имеют тенденцию передать пролетариату организаторские функции в техническом процессе. Таким образом первоопределяющей ролью во всех изменениях и превращениях социального процесса является идеология, как безличная, т.-е. объективная, форма организующего приспособления. Ярко и показательно эта творящая роль идеологии выступает в положении, гласящем, что „настоящая отдельность социальных групп и классов начинается там, где из разделения труда рождается *взаимное непонимание людей*" („Эмпириомонизм", кн. III, стр. 89). Сознание, в данном случае непонимание людей, определяет бытие. Рисуя процесс возникновения пролетариата, выразившийся в экспроприации непосредственного производителя, Маркс говорит, что он обнимает собой целый ряд насильственных способов, совершается с самым беспощадным вандализмом. Этапами этого процесса являются освобождение производителя от цехового господства и его стеснительной регламентации, освобождение от крепостной зависимости, отнятие земли у сельского производителя и крестьянина. Неужели же все это идеологические моменты, сплошная идеология, как безличные формы организующего приспособления? Есть ли существенное различие между такой квалификацией идеологии и первенством свободной воли у Дюринга, чьи акты („свободной воли") определяют отноше-

ние распределения в социальном бытии? Отношение классов есть, для Богданова, отношение организаторов к исполнителям. Каким образом появляется организаторски-персональная форма организующего приспособления? Для Маркса только экономические условия превратили массу населения в рабочих, только материальные условия производства являются первоисточником классовой дифференциации. Присвоение прибавочного продукта, ставшее возможным на почве развития производительности труда, повышения его продуктивности, полагает начало классовому делению, ибо оно делает возможной эксплуатацию, дает возможность производителям стать в командующее отношение к социальному слою, лишенному средств производства, превратившемуся в объект эксплуатации. Что мы находим в концепции Богданова относительно генезиса классов? „Класс, — отвечает Богданов, — возникает вместе с идеологической обособленностью организаторов и исполнителей“. Генезис классов коренится, в конечном счете, в идеологии, нормы которой организуют жизнь классов, организуют его интересы, конструируют его бытие.

Исходя из идеологии, как формирующего момента в процессе классового образования, Богданов на этом основании отрицает за рабами Греции классовую самостоятельность, так как рабы не имели своей собственной идеологии. Здесь ярко выступает идеологический характер богдановской концепции, попадающей в странный и безысходный тупик. Класс антагонистичен, т.-е. противостоит в совокупности своих интересов другому классу, с которым он ведет борьбу. Класс господствует только как противоположность угнетенному классу, классу рабов. Солнцев вполне верно замечает, что „если рабы древнего мира не настоящий класс, то не может быть типа рабства, как типа классового развития, так как последнее во всяком случае предполагает два настоящих класса, по крайней мере“. Но такая странность естественна в историческом идеализме, согласно которому вне сознания нет бытия. В каком резком противоречии находится эта идеологическая концепция классов с пониманием идеологии Маркса, который говорил, что подобно тому, как нельзя судить о человеке по тому мнению, которое он имеет о себе, так нельзя судить о каком-либо перевороте по его идеологическому отражению в сознании людей, которое должно быть объяснено и выведено из материальных противоречий общественного бытия! Отношение Маркса к идеологии находится в полном контакте с его отношением к идеологам, „т.-е. людям, отправной точкой которых является „понятие“, представление, идея, принцип“, которые видят в идейной эволюции самодовлеющий процесс, независимый от более глубоких факторов. Роль, которую играет в философии Богданова идеология, становится решающей и для роли идеолога, который под сенью организаторской концепции превращается в творца

действительности и ее отношений. „Идеолог, — говорит Богданов, — организует жизненное отношение и опыт людей, создавая формы для того и другого и путем общения делает эти формы социальными“ („Эмпириомонизм“, кн. III, стр. 99).

Идеолог выступает в роли творящей личности, формирующей из бесформенного хаоса социальные отношения, ибо вне формирующей и организующей деятельности идеолога, создающего форму для жизненных отношений и опыта людей, последние, повидимому, лишены социального содержания. Идеолог, для Богданова, есть организатор, организаторская функция которого—философская, религиозная, политическая—не может подлежать сомнению в том самом смысле, в каком идеология есть область организующих приспособлений. В свете такой идеологической интерпретации теории классов, господствующий класс, как организатор, выступающий во всеоружии его идеологической обособленности, формирует действительность в многообразии ее отношений и проявлений, в то время, как исполнительский класс, едва достойный этого названия, выступает как хаотическая масса, получающая от организаторского класса и его формирующего давления некоторый организованный облик.

Отношение классов у Маркса выступает, на всем протяжении истории, как отношение эксплуатации и угнетения, антагонизма. Отношение классов у Богданова выступает как отношение организаторов и исполнителей. Организатор же, как представитель господствующего класса, фигурирует далеко не в роли эксплуататора, а как „персональная форма организующего приспособления“, и является той гармонизирующей силой, которая вносит всюду ритм, порядок и стройность.

Роль организатора, существенные его атрибуты, выделяющие его в его господствующей функции, лишены и следа тех реальных черт, которые характеризуют у Маркса господствующий класс. Отношение классов у Маркса проходит на всем протяжении истории под знаком возрастающей борьбы, направленной на свою конечную цель, на бо̀льшую утилизацию подчиненного класса путем его более интенсивной эксплуатации. Организатор у Богданова, пребывающий в его несравненном идеологическом ореоле, выявляет свои социальные отличия прежде всего идеологически. Последние, понятно, сообщают особе организатора характер планирующего творчества, исполненного рационального содержания. Социальная роль организатора находится в области идеологического процесса, так как он „обдумывает“, составляет наиболее целесообразный план организуемых трудовых процессов. Организатор — это планирующее руководство жизнью, придающий ей рациональные и гармонические формы, словом — ее организационное начало. Это качественная сторона. Количественно опыт организатора также отличается от опыта исполнителя (представителя угне-

теиного класса) большей широтой и полнотой. Наконец, психика организатора, вследствие большей организованности, несравненно выше психики исполнителя. Таковы те основные отличия, которые, в свете мироорганизующей идеологии, отличают и выделяют господствующий класс по сравнению с классом исполнительским. И тут же Богданов признает, обнаруживая полнейшее беспристрастие, что широта и разносторонность опыта организатора являются в высшей степени благоприятными условиями для *пластичности* и *прогрессивности* социального типа. Этот комплекс благоприятных условий омрачается, однако, и для Богданова одним печальным обстоятельством, а именно — его бо́льшим или меньшим отдалением от трудовой борьбы с природой, которая порождает у него неблагоприятный для прогресса консерватизм.

Маркс, как известно, характеризуя отношения классов, подчеркивал неизменно не идеологические отличия, а социальные черты эксплуатации и угнетения, неразрывно связанные с ролью класса в материальном процессе производства. „Угнетенный класс есть неизбежное условие существования всякого общества, основанного на антагонизме классов" (Маркс). Стремление же к эксплуатации, вырастающее в капиталистическом обществе до кульминации, укрощаемое лишь возрастающим сопротивлением и революционной борьбой угнетенного класса, совершенно как будто непохоже на идеалистическое „обдумывание", характерное скорее для процесса научного решения какой-либо идеологической проблемы. Классовая борьба в „идеологическом" освещении Богданова превращается в отношение рационализирующей гармонии к иррациональному хаосу, который усваивает рациональное содержание — должно быть через кнут эксплуатации — от „обдумывающего", „планирующего", „пластичного" и „прогрессивного" организатора.

Отсутствие всяких следов диалектики в „социологическом" построении Богданова является неотъемлемой стороной его метафизики. Консервативные тенденции организаторского класса, вытекающие из его косного отношения к трудовой борьбе с природой, налагают, согласно схеме Богданова, свою отрицательную печать на его организаторское существование. Но эта отрицательная печать начинает рельефно выделяться, когда идеология организаторского класса уже развернулась в целую систему. Грехопадение класса, изобилующего такими положительными чертами, совершается и осуществляется опять-таки на почве идеологии. Ибо, „пока идеология данного класса не завершилась, не систематизировалась от самых низших звеньев до последних высших", идеологическое творчество класса продолжается интенсивно, и консерватизм его остается скрытым. Консерватизм, вырождение организаторского класса, возникает на почве, так сказать, закругления и завершения его идеологии. Тогда-то и наступает время для молодого

организаторского класса, который вырабатывает свое мировоззрение, оказывается полным жизни, движения и энергии.

Консерватизм организаторского класса возникает на почве его идеологической зрелости. Неужели? Метафизический характер организаторской концепции классов выступает в данном случае с поразительной очевидностью. Ибо в чем действительно состоит консерватизм организаторского (господствующего) класса? Он состоит в охранительных усилиях господствующего класса, имеющих своей целью удержание экономического господства, идущего в разрез с прогрессивными тенденциями экономического развития. Консерватизм класса капиталистов заключается в его стремлении подавить то противоречие между производительными силами и производственными отношениями, которое настоятельно требует своего разрешения, возможного лишь в акте социальной революции. Консерватизм класса капиталистов есть, конечно, результат не его идеологической зрелости, а существующих в недрах капиталистического общества противоречий. Консерватизм капиталистического класса есть попытка удержать в рамках капиталистического способа производства те производительные силы, которые грозно восстают против своего свойства быть капиталом, требуя фактического признания как общественных производительных сил (Энгельс). Консерватизм выступает и появляется на почве той социальной диалектики, закон которой гласит: все существующее достойно гибели. Он есть борьба отрицаемого, исторически осужденного на поражение, против отрицающего, использующего тот тупик, из которого не в состоянии выбраться консервативный класс. Словом, дело не в идеологии, а в экономике; дело не в метафизике истории, а в ее диалектике, которая менее всего похожа на идиллию.

Метафизика классовой концепции у Богданова сказывается в радикальном извращении фактов. История, с самого ее начала, движется противоречиями, которые составляют ее основную динамическую пружину, определяющую все коренные метаморфозы социального бытия. „Без антагонизма нет прогресса" (Маркс). Богданову все представляется наоборот. „В основе всякой социальной связи лежит *единство трудового процесса*, как социальной борьбы за существование". („Эмпириомонизм", кн. III, стр. 113—114). Перед лицом социального единства меркнут противоречия социального процесса, стираются все следы социальной диалектики. Когда же это единство прекращается, оно не сменяется социальной борьбой, социально-классовым антагонизмом, а превращается в античном рабовладельческом обществе в отношение между человеком и орудием производства. Пока рабовладелец непосредственно организует труд своих рабов, до тех пор социальная связь, согласно Богданову, сохраняется, классовый же антагонизм отсутствует. Рабочие тогда для рабовладельца — „подчиненный член *того же социального це-*

лого“ (к которому принадлежит сам рабовладелец), его работник,—но не его орудие. Когда рабовладельцы начинают передавать организаторские функции рабам, тогда возникает цепь организаторов, в которой господин представляет высшее звено; создается пропасть между техническим процессом и социальным существованием господ, выражающаяся в *идеологическом расстоянии* как между господином и последними из исполнителей-рабов, так между ним и высшим из рабов. Таким образом, социальная пропасть, возникающая между двумя социальными классами, опять-таки выражается в идеологическом расстоянии между ними. Но не торопитесь. Когда социальное единство уступает место социальному разрыву и прекращается непосредственно организующая деятельность организаторов по отношению к исполнителям, тогда социальная связь, в основе которой, согласно Богданову, может лежать только единство трудового процесса, перестает быть уже социальной связью в форме социально-антагонистической, и превращается в отношение человека к орудию производства, которое, понятно, уже не может претендовать на роль социального класса. Процесс эксплуатации рабов не есть для Богданова социально-классовое отношение, а социально-вещественное, отношение человека к орудию, так как в основе социальной связи может лежать, согласно Богданову, только единство, а не антагонизм. Таким образом, возникновение антагонистических отношений в античном мире странным и непонятным образом совпадает для Богданова с их одновременным исчезновением. Таково влияние „социального единства“ в античном мире.

Но если в основе всякой социальной связи может лежать только единство трудового процесса, отсутствие которого в рабовладельческом обществе античного мира и вынудило Богданова отрицать за античным обществом его социально-антагонистический характер, видеть в нем только социально-вещественные отношения, то как же в данном случае быть с феодальным и капиталистическим обществами? Согласно указанному положению Богданова, эти общества, в виду того, что в их основе лежит не только трудовое единство, но и трудовые противоречия, могут ли являться социальной связью в социально-противоречивой форме? Чем же эти общества являются? Как Богданов выходит из этого тупика?

„Если мы хотим правильно понять феодальное хозяйство,—, говорит Маркс, — мы должны рассматривать его как способ производства, основанный на антагонизме. Мы должны указать, каким образом внутри этого антагонизма производилось богатство, каким образом развивались производительные силы параллельно антагонизму классов, каким образом один из этих классов, олицетворявший дурную сторону, являвшийся носителем отрицательных черт общественного строя, непрерывно рос вплоть до того момента, пока не созрели материальные

условия его освобождения“ („Нищета философии“). Для Маркса понимание какого-либо способа производства нераздельно связывается с пониманием лежащего в основе антагонизма, с пониманием производительных сил, развивавшихся и развивавших антагонизм классов. С точки же зрения Богданова, согласно которой в основе всякой социальной связи может лежать только единство трудового процесса, античное рабовладельческое общество, например, — по мере возникавшей там противоположности между организатором-рабовладельцем и исполнителем-рабом, представляет общественную связь только в господствующем классе, как социальном целом. Рабы же, как объект эксплуатации, не входят как класс в это социальное целое.

Не должны ли пережить такую же судьбу и феодальное и капиталистическое общества, которые, как социальные связи в антагонистической форме, должны так же ограничиться только лишь господствующим классом, как социальным целым, ибо социальная связь, по схеме Богданова, несовместима с противоречиями трудового процесса или, выражаясь яснее, с антагонистическими производственными отношениями. Как же быть в данном случае? В античном обществе отношение рабовладельцев к рабам есть социально-вещественное, не социально-классовое отношение, в виду того, что „технический процесс, выполняемый рабами, теперь не имеет для господской коллективности, для общества, состоящего из рабовладельцев, значения социально-технического процесса вообще“ („Эмпириомонизм“, кн. III, стр. 114). А как же быть с капиталистическим обществом? Имеет ли в этом обществе технический процесс социально-техническое значение для капиталистического коллектива? Ведь, нельзя забывать, что, по Богданову, в основе *всякой* социальной связи может лежать только единство трудового процесса. Есть ли капиталистическое общество социально-антагонистическое, *несмотря* на присущие ему антагонистические отношения эксплуатации и угнетения, т.-е. является ли оно, несмотря на эти проникающие его антагонистические отношения, все же социальным целым? Или же оно является социально-вещественным отношением, которое, таким образом, сохраняет социальную связь как ограниченное господствующим классом социальное единство. Богданов спасается в следующем утверждении: „И для капиталиста. и для рабовладельца основная тенденция жизни есть, конечно, прогресс эксплуатации. Но в то время как для рабовладельца эта тенденция всецело *заменяла и вытесняла* тенденции технического прогресса, для капиталиста она *сливается* с этой последней“. Прежде всего непонятно, как вообще укладывается понятие эксплуатации в отношение организатора и исполнителя, которое не заключает в себе и помину эксплуатации, ибо организатор есть прежде всего руко-

водитель, направляющий, организующий сообразно определенному плану. С другой стороны, если согласиться, что социально-техническое единство сохраняется путем слияния тенденций к эксплуатации и тенденций технического прогресса, то возникает следующее сомнение: возможно ли такое отождествление? Если бы тенденция к эксплуатации сливалась с тенденцией технического прогресса, то откуда являлся бы тогда тот порочный круг, создаваемый капиталистическим производством, о котором так убедительно говорит Энгельс? „Как призрак стоит между рабочими, с одной стороны, и средствами производства и существования, с другой, необходимость обращения последних в капитал. Она одна препятствует соединению вещественных и личных двигателей производства; она одна не дает средствам производства функционировать, а рабочим — работать и жить. Таким образом, капиталистический способ производства доказывает свою собственную неспособность к дальнейшему управлению этими производительными силами, а, с другой стороны, сами эти производительные силы требуют с возрастающей энергией устранения противоречия, освобождения их от ига капитала, *фактического признания их характера как общественно производительных сил*“ (Энгельс, „Анти-Дюринг“, стр. 312). Тенденция к эксплуатации, отождествленная с необходимостью превращать средства производства в капитал, которая не дает средствам производства функционировать, а рабочим — работать и жить, становится причиной такого — непрогрессивного, конечно, — явления, когда „экономия в средствах труда с самого начала приводит одновременно к беспощадному расточению рабочей силы, хищническому уничтожению нормальных предпосылок трудовых функций“.

Подходят ли такие явления к тенденции технического прогресса? Или же это не больше и не меньше как парадокс организаторской теории? Но этот парадокс, однако, теряет свою остроту, если вспомнить, что в организаторской теории классового антагонизма вообще не существует, так как отношение организатора и исполнителя есть не отношение эксплуатации и угнетения, а отношение сотрудничества с некоторым патриархально-идиллическим оттенком. И тут же перед нами выступает, однако, следующий парадокс: отношение классов, для Богданова, это — отношение организаторов к исполнителям. Первобытное общество не знало классов, и производство, как и распределение, носило там характер регулированный и организованный. Отношение организаторов и исполнителей, как отношение классов, чуждо, таким образом, первобытному обществу, которое не знало также хозяйственной анархии и всех характерных явлений стихийно рыночного обмена. А как обстоит дело у Богданова? „Организованное — это такое сотрудничество, в котором имеется особенная организаторская деятель-

ность... неорганизованное — такое, в котором ее нет. Современное общество должно быть признано экономически неорганизованным, потому что оно состоит из отдельных специальных предприятий, работающих самостоятельно одно от другого" („Начальный курс полит. эконом.").

Как выбраться из этого тоже довольно странного тупика? Организованным является такое сотрудничество, в котором наличествует организаторская деятельность, с одной стороны, а, с другой стороны, капиталистическое общество является экономически неорганизованным. Но в капиталистическом, как и во всяком классовом обществе, имеется, ведь, *организаторская* деятельность, так как капиталистическое общество, согласно организаторской концепции Богданова, есть отношение организаторов-предпринимателей к исполнителям-рабочим. Но, может-быть, это объясняется тем, что организаторские функции предпринимателя, „которые являются сначала в виде торгового, потом в виде промышленного капитализма", простираются только „на определенную специализированную сферу деятельности исполнителя рабочего, на его профессиональный труд", тогда как в остальной части своего существования исполнитель „самостоятелен", т.-е. сам является организатором своих действий и даже своего „частного хозяйства" („Эмпириомонизм", стр. 118). Но в таком случае организаторская деятельность даже умножается, усиливается за счет самостоятельности „рабочего исполнителя"? Где же выход?

Но, может-быть, антагонистический характер классовых отношений проявляется в плоскости организаторской деятельности господствующего класса, организаторские функции которого позволяют ему организовать жизнь исполнительского класса посредством несоответствующих и враждебных ему норм. Нужно сказать, что в теории классов Богданова исчезают вообще всякие следы антагонизма. В лучшем случае, антагонизм у Богданова проявляется лишь „идеологически". Идеологизм Богданова, находится в непосредственной связи с теорией организационного опыта, является ее осколком, ибо эта его теория является той метафизической рамкой, где укладываются все процессы естественного и социального бытия". „Вся природа, — с организационной точки зрения Богданова, — является полем нашего организационного опыта, который есть весь *наш* опыт, взятый, с организационной точки зрения, как мир процессов организующих и дезорганизующих" („Тектология"). С тех пор как человечество располагает символикой речи и мышления, оно, согласно тектологической концепции, хранит и накопляет свой организационный опыт, древнейшей формой которого является авторитарная и религиозная традиция. Авторитарная традиция служила способом универсальной систематизации опыта, регулировавшего, направлявшего, определявшего все виды практики и мышления людей. Но

организационный опыт авторитарной традиции, отличаясь отсутствием логического порядка и консерватизмом, перестал по мере накопления опыта удовлетворять. Тогда,—говорит Богданов,—стал приобретать господство принцип специализации. Влияние специализации расщепляло организационный опыт на ряд специализированных систем опыта—технические науки. Возникнувшие социальные, естественные логические науки, связанные организационно-обобщающей деятельностью, овладевающей разнородными элементами вселенной при помощи единообразных методов, подпали, однако, впоследствии под влияние принципа специализации, став самостоятельными, отчужденными от их обще-организующей функции. Принцип специализации раскрошил организационный опыт, внес в него несовершенство и противоречие, так как овладевал им путем безжалостного дробления и подрыва его целостности. Реальный классовый антагонизм идеологически перемещается из исторической действительности в метафизическую сферу специализации.

Что же внес принцип специализации в общественное бытие? Как отразился он на последнем? Указывая на противоречивые тенденции, как они выступают в различных процессах, в связи с принципом специализации, возрастанием тектологической разности, Богданов говорит: „Еще яснее, хотя не в такой сильной степени, выступают те же противоречивые тенденции в процессах экономической специализации коллективов. Когда в первобытной общине развивалось разделение труда, то ее производительная сила, т.-е. жизнеспособность, возрастала; и разделение труда между родственными общинами, выражавшееся в обмене избытком продуктов, приводило к подобному же результату. Но, по мере того, как специализация углублялась и закреплялась, она обнаруживала еще иные последствия. Дифференцированные члены коллектива начинали жить все более различною, а в то же время и более обособленной жизнью. Общины дробились на индивидуальные хозяйства. Конъюгационная связь в виде товарообмена оставалась, но за ее пределами хозяйства замыкались в себе и, расходясь все дальше и дальше по внутреннему содержанию своей жизнедеятельности, утрачивали ту непосредственную и непрерывную координацию, которая раньше существовала между ними. Самое их сотрудничество принимало форму борьбы—рыночной борьбы контр-агентов и конкурентов при покупке и продаже товаров" („Тектол.", т. II, стр. 62). Специализация, разрушая сотрудничество, приводила к борьбе хозяйств, которые утрачивали непосредственную координацию, превратились в замкнутые изолированные особи. „С развитием специализации в обществе,—говорит дальше Богданов,—растет напряженность этой борьбы рыночной, а затем на ее же основе возникает и более широкая борьба—„классовая" (первоначально—на рынке рабочей силы; „Тектол.", т. II, стр. 62—63).

Мы видим, таким образом, что в свете тектологии специализация приводит сначала к борьбе рыночной, затем к борьбе классовой. Процесс возрастания этой борьбы говорит, собственно, ие о борьбе классов, которая развертывается в суровых битвах на почве экономических интересов, переходящих в политические, а о „возрастании общей суммы экономических дезингрессий". Стоит только проследить у Маркса за изображением возникновения буржуазии или пролетариата в процессе развития производительных сил, определяющих развитие производственных отношеиий, чтобы убедиться в жалкой природе *этого* метафизического прииципа специализации, фигурирующего в качестве всеобъясияющего принципа для всех мировых диссонансов. С момеита захвата буржуазией власти, захвата, происшедшего в результате уиичтожения буржуазией цепей феодализма, иаступает господство капитала, предполагающее существоваиие иаемиого труда, пролетариата. Буржуазия в своем росте обусловливает рост пролетариата, который актом „экспроприации экспроѝриаторов" упраздняет буржуазию и упраздняет себя самого, как класс. Рост буржуазии есть рост эксплуатации, диктуемый развитием капиталистического способа производства, стимулируемый стремлением извлекать наибольшее количество прибавочиой стоимости, что̀ при постоянном падении нормы прибыли является пружиной постояиио возрастающей классовой эксплуатации. Бюргерское иаселение первых городов, образовавшееся из крепостных, составляло первые зачатки буржуазии. Открытие Америки, развитие морских путей сообщеиия, колонизация Америки способствовали усиленному развитию торговли, что прогрессивио способствовало разложению феодализма, преодолению цехового способа производства, переставшего удовлетворять потребности разраставшихся рынков. Мануфактура, выросшая на развалинах цехового производства, пар и машина, революционизировавшие промышлеиность, способствовали росту буржуазии, которая, свергнув феодальные цепи и абсолютную власть, открыла эру безраздельного господства капитала.

Процесс возникновения буржуазии в том виде, как он выявлен Марксом, ие обнаруживает иикаких проделок со стороны злополучного принципа специализации, а говорит о целом ряде конкретно-исторических фактов, которые, взаимно обусловливая друг друга в процессе развития производительных сил, закономерно приводят к новому классу, как носителю этих сил в их более высокой и совершенной формации. Специализация существует в пределах одного и того же класса и не только не приводит к антагонизму в этих пределах, а совмещается с максимальной его солидарностью и единством, которые его совсем не нарушают. Специализация, помещенная в рамки конкретно-исторической действительности, теряет свою метафизическую остроту, становится естественным феиомеиом раз-

деления труда, все более и более усложняющегося с развитием общества.

Говоря о борьбе классов, как об одном из противоречий капиталистической системы, Богданов прежде всего спрашивает о тектологическом смысле понятия классовой борьбы. „В борьбе классов, — отвечает он, — воплощается столкновение старых и новых организующих активностей“ („Тектол.“ т. II, стр. 146). Все дело здесь в „группе дезингрессий, которые, разграничивая две части общества, исключают взаимопроникновение обеих частей, их „конъюгационное сближение“. Не владение средствами производства господствующим классом, ставящее его в командующее отношение к непосредственным производителям и делающее возможным эксплуатацию трудящихся, не оно исключает возможность социальной гармонии общества, основанного на коммунистической организации труда, а „группа дезингрессий“, исключающая конъюгационное сближение классов, их взаимное проникновение.

Развитие пролетариата, в свете тектологии, совпадает с выработкой последним, по принципу дополнительных связей, — без принципов ничего не бывает у Богданова, — новых дегрессивных форм для его собственной жизни и опыта, что приводит к усилению дезорганизационного момента, колоссальной затрате „социальной энергии“, что выдвигает, по глубокому убеждению Богданова, „*тектологическую задачу нашей эпохи*“ („Тектол.“ т. II, стр. 144). По этому поводу необходимо сказать, что не сохранение социальной энергии, которая тратится в связи „с расхождением дегрессивных систем“ и выработкой пролетариатом собственных способов и методов борьбы и творчества, выдвигает тектологическую задачу, — являющуюся скорее задачей для „эклектических голов, любящих пестрые мысли“, по выражению Плеханова,—а освобождение пролетариата от гнета эксплуатации, освобождение труда от ига капитала, раскрепощение производительных сил от сжимающей их капиталистической оболочки выдвигают для пролетариата и его авангарда задачу экспроприации экспроприаторов, которая не в тектологическом, а в подлинном реальном смысле этого слова уничтожит классовую рознь и освободит все общество от потрясающих его противоречий. Маркс давно говорил, что человечество никогда не ставит себе неисполнимых задач, так как сама постановка задачи указывает на то, что в недрах общества созрели условия для ее решения.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

ИСКУССТВО И ОРГАНИЗАЦИОННАЯ ТЕОРИЯ.

Проблема искусства является сложной и боевой проблемой. У Богданова она получает разрешение с организационной точки зрения, которая в дальнейшем подвергается нами критическому освещению под углом зрения марксистской методологии.

Вопросы искусства занимают видное место в работах Богданова. Монизм богдановской концепции и здесь оказывается выдержанным, и искусство попадает, как и все остальное, в сферу организационного опыта, который и „есть — весь наш опыт". Проблема искусства, которой Плеханов уделил столь видное место, бесспорно заслуживает самого острого внимания. Искусство, как одна из форм идейного творчества, являясь наиболее непосредственным отражением общественных отношений, способно наиболее полно ввести нас в социальную драму и выявить с наибольшей наглядностью развертывающиеся в ней сцены. Познание действительности и ее изменений находит в искусстве свое мощное орудие. Основным вопросом искусства является вопрос об отношении его к общественной жизни. В свете марксистской методологии ответ на вопрос о сущности искусства гласит, — *искусство есть эмоциональное отражение общественных отношений в образах.* Социальный процесс происходит диалектически, т.-е. движется противоречиями. В диалектике общественного процесса следует искать разгадки художественного сфинкса. Этот сфинкс останется неразгаданным, если искать решение в идеологических принципах.

Гегель, говоря о прагматической истории, имеющей своей целью моральное поучение, замечает вполне справедливо, что она бесцельна и бесплодна. Это вполне применимо к эстетике. Плеханов впервые осветил эстетику с точки зрения материалистического понимания истории, и в его работах об искусстве движение последнего, следуя железной логике бытия, или вернее, его диалектике, выступает в своей закономерности, которая есть лишь рефлекс закономерных процессов общественной жизни. Плеханов, разделяя положение Спинозы о

моральном и эстетическом объективизме, не признавал за научной эстетикой элемента долженствования и права на предписания, а ограничивал ее задачу наблюдением над возникновением различных течений и тенденций в различные исторические эпохи. Освещая искусство на фоне тех общественных отношений, на котором оно только и вырастает, он без идеологических натяжек вскрыл его классовые оттенки. Плеханов, несмотря на отчаянную борьбу, которую он вел против всевозможных попыток биологировать исторический процесс, однако, был настолько свободен в своих определениях, что в законных рамках всегда допускал биологизм, если он не выходил за известные пределы. Но, допуская, что эстетическое чувство имеет свое основание в борьбе организма и вида за жизнь, т.-е. в основах биологии, он самым решительным образом подчеркивал, что биологизм беспомощен объяснить различные явления в развитии искусства, что только при помощи материалистического метода можно понять, почему „у охотничьих племен господствует орнамент, заимствованный у животного мира, а у племен земледельческих, напротив, орнамент, взятый из растительного мира“. Плеханов, прежде всего, стремился объяснить формы сознания из форм бытия. С этой точки зрения, Плеханов стремился в эволюции искусства найти определяющие факторы, чтобы под их углом понять те его колебания, которые, при посредстве идеологических ухищрений, могут лишь быть затемнены. Только в общественных отношениях он ищет освещающих причин тех причудливых зигзагов художественной эволюции, которые в этом освещении приобретают закономерный характер.

Если наука стремится овладеть причинным механизмом вещей, то Плеханов бесспорно был прав, когда он стремился понять эволюцию искусства на основе общественной эволюции. Но для Плеханова, изучавшего явления идеологического порядка, с точки зрения материалистического понимания истории, принципы вытекали как абстракция от тех общественных отношений, которые составляют поле исследования, способное приносить плоды. Если же мы обратимся к Богданову, то пред нами предстанет зрелище совершенно другого порядка. Принципы у Богданова выступают как верховное мерило вещей. „Пролетарская поэзия, — говорит Богданов, — прежде всего *поэзия*, определенного *рода* искусство“ („Искусство и рабочий класс“, стр. 1). Сказать, что пролетарская поэзия есть прежде всего поэзия, равносильно тому, что ничего не сказать. Разве поэзия Бодлера или Данте не есть поэзия? В этом определении сказывается лишь перемещение центра тяжести в область формальных отвлечений, в прокрустово ложе которых должна умещаться действительность. Научная эстетика, а именно марксистская, стремится объяснить ход идей ходом вещей. Указанное же определение пролетарского искусства у Богданова, по-

ражающее своей формально-логической природой, оказывается совершенно негодным, являясь бессодержательным и убогим. Тэн, например, был эстетиком-идеалистом. Однако, у него эстетические суждения пропитаны социологическим содержанием. Правда, перед Тэном, как перед идеалистом, вставали противоречия, которых он не был в состоянии разрешить. Это, однако, не мешает оставаться его рассуждениям об искусстве чрезвычайно содержательными в смысле их конкретности, они связаны с его социологическим анализом среды, ярко оттеняющим классовый характер искусства. Тэн понимал, что новая великая идея о природе и жизни, вложенная в умы какого-либо века, „вложенная таким образом, чтобы они (умы) ее прочувствовали, отдались всем сердцем и всеми силами воссоздали ее", обусловливая потребность в своем выражении, побуждает к изобретению форм искусства и целых групп, и фигур, и оборотов речи. Такое понимание, понятно, неверно, так как новая идея сама есть результат новых потребностей, связанных с материальным процессом производства и получающих идеологическое оформление. Но, однако, формальная сторона его идеологического понимания нередко уживалась с довольно правильным освещением эстетической эволюции в связи с подъемом или падением общественной жизни или, вернее, определенного общественного класса, сопровождавшимся соответствующими колебаниями в научной и художественной областях.

Богданов же, находящийся всецело во власти организационного призрака, стремится без разбора подгонять к последнему все явления природы и жизни, не обращая внимания на имманентный процесс их развития. Дав указанное определение пролетарской поэзии, Богданов продолжает: „Нет поэзии, — как, вообще, нет искусства там, где нет живых образов. Если таблицу умножения или законы физики изложить в каких угодно гладких и отделанных стихах, это не будет поэзией, потому что отвлеченные понятия — не живые образы". „Нет поэзии, как и, вообще, искусства также там, где нет *стройности* в сочетании образов, взаимного соответствия и связи между ними — того, что называется организацией. Прежде всего неверно, что научные законы нельзя выражать в поэтической форме. Разве поэма Лукреция не поэтична, а между тем в этой поэме дается поэтическое выражение отдельным идеям Эпикуровой космогонии. Известно также, что Гете был большой мастер выражать отвлеченные идеи в весьма совершенной поэтической форме. Меринг, говоря о поэзии Фрейлиграта, замечает, что „внутренний смысл грандиозной фантазии „Калифорния" освещается, например, ярким светом только тогда, когда сопоставишь ее с тем, что Маркс сказал об открытии золота в Калифорнии, с исторической и экономической точек зрения. В этом не следует видеть упрека Фрейлиграту; напротив, что бы ни говорили о поэтической риторике или риторической поэ-

зии, рифмованное слово, размерное следование слогов знает более высокие задачи, чем возбуждать неясное ощущение в слушателе или нравиться его ушам".

Но, с точки зрения Богданова, открытие золота в Калифорнии, как экономическое и историческое явление, не может быть выражено в поэтической форме, так как здесь дело идет об отвлеченной экономике. У Богданова, в конце концов, все сводится к организованности. „Искусство — организация живых образов", поэзия — организация живых образов в словесной форме". Образы организованы в „Антигоне" Софокла так же, как и в „Гамлете" Шекспира, „Фаусте" — Гете, новейших художественных произведениях (Верхарн, Джек Лондон, Синклер). Но способен ли критерий Богданова объяснить что-нибудь в данном произведении? Способен ли он вскрыть его художественное содержание и идейную ценность? Являются ли, например, „Цветы зла" Бодлера, отражающие социальную реакцию, менее организованными, нежели его „Пирушка тряпичников", где он увлекается рабочим движением? Разве поэзия Оскара Уайльда, поэзия аморального эстетизма, менее „организована", нежели поэзия Диккенса, где сквозь феерию художественных образов пробивается яркая этическая струя? Может ли пролить этот идеологический критерий хоть слабый свет на историю искусства, которая должна быть освещена на почве того общественного бытия, которое определяет его во всех его оттенках и видах? Искусство как форма идеологического творчества, рассматриваемая с точки зрения материалистического понимания истории, дает, с одной стороны, свидетельство о том классе и его социальной психологии, идейным выражением которой он является, а, с другой стороны, выявляет свою идейную ценность с точки зрения того социального содержания, которое получило в нем свое идеологическое выражение. Если буржуазное искусство конца XIX и начала XX века индивидуалистично (Ибсен, Гамсун, Гауптман, Пшибышевский, Ведекинд), то это еще не значит, что оно не организовано, что его образы лишены эстетической стройности, находятся в бесформенном и хаотическом состоянии. Но это означает, что образы этой поэзии, благодаря узости той сферы, в которой проявляется их действие, не могут иметь той эстетической полноты, которая выражается в способности производить мощную социальную эмоцию, определяющую эстетическую ценность данного художественного образа (Гюйо).

Плеханов говорил, что буржуазия не способна оживить свое искусство. Но не метафизические принципы руководили данным его суждением, а исключительно материалистический критерий общественности. Крайний индивидуализм буржуазного упадка закрывает от художника все источники истинного вдохновения. Он делает художника совершенно слепым по отношению к тому, что происходит в общественной жизни, и осу-

ждает его на бесплодиую возню с совершенио бессодержательными личиыми переживаниями и болезиеино-фаитастическими вымыслами. В окоичательном результате такой возии получается нечто, не имеющее никакого отношеиия к какой бы то ни было красоте. Но что может в даином случае говорить организация? Индивидуализм буржуазного искусства отражает упадочность класса капиталистов, потерявшего свою творческую иинциативу в производственном процессе, задачи которого для иего иеисполнимы. Художествеииые идеологи буржуазии, всецело пропитанные ее иастроеиием, далекие от революциоиных стремлений пролетариата, который в своей революционной борьбе потрясает капиталистический строй, сосредоточиваются иа переживаниях индивидуальной психики, внутреннем мире, лелея созерцательные, мистические, половые и всевозможиые другие экстазы самодовлеющего „я". Организованиость или иеорганизованиость сами по себе слишком отвлечеины и метафизичны, чтобы они могли проливать свет иа явлеиия идеологического характера, а в даииом случае иа тяготение к индивидуально-обособлеиной психике, возникающее в условиях классовой борьбы; и вот Богданов для объяснеиия индивидуализма обращается не к даииым общественным отиошеииям в их конкретной исторической обстановке, а к вечиому антагонизму оргаиизации и специализации, которая является источником и иосителем всевозможиых зол и бедствий.

Иидивидуализм является, по миеиию Богданова, продуктом специализации — второго разрыва трудовой природы человека, последовавшего за первым и основным разрывом — организатора от исполиителя. Если взять классические произведения буржуазиого индивидуализма, то психология выводимых там персонажей, совершенно иеобъясимая с точки зреиия оргаиизации и специализации, вполне уясняется обращеиием к социальиой психологии, присущей буржуазии иа данной стадии ее развития. Богдановский приицип, несмотря на свою насильствеииую притягательность, оказывается чрезвычайно пассивиым в деле подлиниого объяснения содержания литературиого образа; художествениое содержание и социальный генезис, таким образом, могут быть только затемнеиы. Так, у Гауптмана мы встречаем индивидуалистический апофеоз смерти. „Смерть — скажете — иечто великое. Смерть возвышает. Смерть так же кротка, как и любовь. Слушайте, смерть оклеветали. Это — злейшая ложь в мире" („Художник Крамер"). Но апофеоз смерти мы иаходим у Шопеигауэра и у Леопарди, и в философии индусов, где ои выступает в различных вариациях. Неужели же все разиовидности этого индивидуалистического апофеоза смерти уясняются при помощи одиого слова „специализация"? Конечно, иет! Как у Шпеиглера различные фазы искусства являются порождениями души в различные ее воз-

растные периоды, в которых они становятся действительностью (вся всемирная история Шпенглера есть „некоторая духовная возможность“), так и принцип специализации выступает у Богданова как возможность всякого рода социальных диссонансов.

Эволюцию искусства освещают, понятно, не бессодержательные слова: организация и специализация, а диалектика общественного развития, вскрываемая при посредстве материалистического понимания истории. Социальная диалектика объясняет и освещает индивидуализм, его генезис, его развитие и его падение. Организация является пустым словом, как и специализация, когда претендует на познавательное значение и практическую действенность в любой сфере действительности, не подвергнутой познавательному исследованию в ее процессе и ее многогранной конкретности. Ибо только познание действительности в ее диалектическом развитии, давая верное изображение, чревато также возможностями практического воздействия на эту действительность, таит также верные тактические лозунги, способные направлять революционный класс и руководить его борьбой. Индивидуализм, понятно, не переживает никакого потрясения, если он будет заклеймен как продукт принципа специализации. Но индивидуализм в его самодовлеющей, изолированной замкнутости изживается с определившим его общественным бытием, которое и подлежит осознанию, как социальный источник индивидуализма, преодолеваемый диалектикой истории. Искусство XIX века становится резко индивидуалистическим, доводит до последних пределов культ формы, так как при общем распадении оно также должно сосредоточиваться на самом себе, блуждать в эстетических спекуляциях, удовлетворяя требованиям взвинченного индивидуального вкуса. Художник замыкается в своей мастерской, и его жизнь и художественный стиль превращаются, по выражению Гаузенштейна, в род эстетической робинзонады, которая не способствует расцвету искусства, а парализует его силу, подавляет его размах. Анархия производства в буржуазном обществе и господство стихийного начала обезоруживают даже даровитого художника, создают как бы „трагедию“, вызванную господством индивидуалистического принципа. Создается та трагедия, отпечаток которой лежит и на творчестве таких корифеев Ренессанса, как Леонардо-да-Винчи, у которого, как замечает Гаузенштейн, катастрофа получает форму интеллектуальной иронии над смелым предприятием индивидуума, дерзающего с риском для себя заклинать духа земли. Но трагедия Леонардо, однако, была связана с гигантской мощью его творческой индивидуальности, которая, с одной стороны, не умещалась в творческих рамках своего времени, т.-е. окружавшей его общественности, а с другой, — не могла и переступить за эти рамки. Отсюда и трагедия Леонардо

и его интеллектуальная ирония над дерзанием индивидуальности.

Индивидуализм, господствующий в эпоху буржуазного упадка, сказывается уже несравненно более болезненно на даровании. Гаузенштейн иллюстрирует это влияние на скульптурных работах Родена, „принужденного концентрировать свои силы на отдельных произведениях с округленной пластикой, которая ни к чему не прислоняется, которая одиноко стоит в пространстве с грубым самообузданием или напротив с бурной экспансивностью, но во всяком случае — теряясь". В данном случае трагедия творчества становится уже трагедией растерянности, которая у Леонардо не имела места. Но диалектика общественного процесса в лице ее прогрессивного носителя, пролетариата, простирающего свое художественное влияние на все ветви социального и культурного творчества, несет этому самодовлеющему индивидуализму неотвратимую смерть. Гибель эту несет ему не торжествующий принцип организации, празднующий свою победу над принципом специализации, его несет пролетарская революция, которая, расчищая дорогу к общечеловеческой культуре, расчищает ее также и для монументального искусства, атрибутом которого является уже не беспомощная растерянность, а мощная и уверенная общественность. Но пролетарская революция в мировоззрении Богданова есть совершенно ненужная вещь. Образование классов у Богданова есть не образование социального антагонизма, характеризуемого в первую очередь как отношение эксплуатации и угнетения, а основной разрыв трудовой ингрессии, состоящий в обособлении организатора и исполнителя, отношение которых есть отношение руководства и выполнения. Какая идиллия! „В машинном производстве, — говорит Богданов, — впервые происходит срастание основных разрывов трудовой природы. В нем „рабочие руки" не просто руки, работник — не пассивный механический исполнитель. Он подчинен, но он *управляет* железным рабом — машиной" („Искусство и рабочий класс", стр. 19). Как видите, возврат к первобытной идиллии, срастание основных разрывов трудовой природы, или, выражаясь яснее, уничтожение классов, осуществляется уже автоматически в процессе машинного производства, в котором исполнитель-рабочий становится также организатором-управителем. Машины творят историю, хотя для создания революции они, повидимому, слишком гуманны. Подобное срастание трудовых разрывов, как автоматическое уничтожение классов, в понимании Богданова говорит ясно о том, как мало общего имеет с пролетариатом „пролетарское" мировоззрение и „пролетарская" культура Богданова.

Искусство, как мы уже знаем, есть для Богданова организация живых образов. Где лежит начало поэзии, начало этой организации? Маркс говорит, что способ производства опре-

деляет социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Художественная идеология в обществе, разделенном на классы, коренится *в конечном счете* в способе производства и обмена, в экономической анатомии, которая через общественное сознание кристаллизируется в общественной идеологии. Социальная психология всегда является необходимым посредствующим звеном при переходе от экономической структуры к монолитному облику всей строго определенной истории. Социальная психология выражается в тех „конкретных и точных умах, которые знакомят нас или с тем, какими были в действительности римские плебеи определенной эпохи, флорентийские ремесленники того периода, когда вспыхнуло движение Чиомпи, или с тем, какими были французские крестьяне, когда среди них, по выражению Тэна, в 1789 году самопроизвольно зародилась анархия и когда они, став свободными тружениками и мелкими собственниками или кандидатами на обзаведение собственностью, быстро превратились в победителей над иноземцами и в автоматическое орудие реакции“ (Лабриола). Идеология данного класса связана с его психологией, которая, в свою очередь, связана с его ролью в производственном процессе. Черты классической французской трагедии нельзя, разумеется, понять, если оставить без внимания социальную психологию того класса, настроение, вкусы и потребности которого она изображает. Если ее основные черты заключаются в том, чтобы нравиться вельможам и придворным, чтобы „смягчить их силу, которая по самой природе часто грубовата, не выводить на сцену убийств, удалять неистовства и насилия, драку, смерть, крики, вопли“ (Тэн), то это становится понятным, если видеть в ней создание аристократии. Определенное течение в искусстве связано с социальной психологией того класса, который находит в нем свое отражение. Для Богданова социально-исторический генезис искусства безразличен, так как оно организует человеческую жизнь и ее силу „совершенно независимо от того, ставит ли гражданские задачи, или не ставит“, т.-е. является ли оно реакционным, или революционным, независимо от его социальной подкладки. Вместо того чтобы исследовать социальные условия, при которых возникает теория чистого или гражданского искусства, Богданов, исходя из организационной роли искусства, отбрасывает обе теории, не вдаваясь в изучение их социального источника и классовой основы.

Совершенно верно полагает Богданов, что нет надобности навязывать искусству какие-либо задачи. Но, во-первых, если искусство ставит себе известные задачи, то нужно исследовать те социальные условия, при которых эти задачи возникают, и, во-вторых, прав был Плеханов, когда говорил, что „всякий сколько-нибудь значительный художественный талант в очень большой степени увеличивает свою силу, если проникается

великими освободительными идеями нашего времени". А если это так, — а это так бесспорно, — то подобное безразличие отвечает эклектическому характеру концепции Богданова и лишь в таком смысле выдержано и состоятельно.

Где начало поэзии? Начало поэзии вообще, с точки зрения Богданова, лежит в трудовых криках, которые „объединяли усилия работников, придавали им стройность, ритмическую правильность и связность". Однако, самые трудовые крики нуждаются в объяснении, именно — ритмический характер этих криков. Дело в том, что в первобытной поэзии слово и мелодия проявляются одновременно и одно без другого невозможно. Существенным в этом двойственном образовании является ритм. Откуда же происходит этот ритм? „Ни один язык, — отвечает Бюхер, — насколько простираются мои познания, не строит сам себе своих слов и предложений ритмически. Если же это и замечается в обыкновенной речи, то это простая случайность и обыкновенно ускользает от нашего внимания. Поэтому совершенно невероятно, чтобы люди на основании простого изучения языка могли притти к тому, чтобы измерять и сочетать слова и слоги по количеству или по силе тона, располагать повышение и понижение на одинаковом расстоянии, одним словом, придавать ему форму по определенному ритмическому закону. Так как поэтический язык не мог произвести ритм из самого себя, то он должен был его заимствовать извне; тем легче допустить, что ритмически-расчлененные рабочие движения могли сообщать образной речи законы своего следования, которые соответствуют и общей склонности человека сопровождать свои движения при тяжелой работе звуками речи". Первобытные песни, по мнению Бюхера, соединены материально с работой и сопровождающими ее условиями, так что ритм, неизменно данный в песне, дан самой работой; следовательно, дело не в трудовых криках, ритмичность которых подлежит еще объяснению, а в производительных процессах первобытного человека, производящих все роды поэзии, мифический, эпический и драматические элементы, которые появляются всюду, „где в работах с равным тактом передовой рабочий (запевало) чередуется в песне со своим помощником (хором)". Работа становится источником ритмической поэзии по той причине, что телесное движение „побуждало само перенести отношение своей меры на сопровождающие его звуки или слова вследствие того, что слово с ударением всегда совпадало с моментом высшего мускульного напряжения".

Бюхер дальше указывает на мельничные песни, которые сопровождали единообразную работу размалывания зерен на ручной мельнице, как на особо чистый тип песен с рабочим тактом и наиболее распространенную их форму. Как иллюстрацию он приводит следующие стихи из Лесбоса, могущие

быть отнесенными к самым почтенным остаткам греческой народной поэзии:

Мели, мели, мельница,
Ведь и Питак мелет,
Царствуя в великой Митилене.

Подобные песни в их различных импровизациях вызывались простым ритмом молота. Аналогичной этой древне-греческой песне является следующая литовская песня, имеющая тот же источник:

Шумите вы, шумите,
Мельничные камни,
Мне вспоминается, как я
Молола не одна.
Мне все думается,
Мне не мелется одной.

Одна я мелю,
Одна я пою,
Одна я ворочаю жернова.

Различные виды ручных мельниц требуют различных видов движений тела, что и выражается в ритме относящихся к ним напевов. Словом, дело не в трудовых криках, а в рабочем такте, который в связи с характером работы определяет форму и содержание песни.

Вторым корнем поэзии для Богданова является миф. Его жизненный смысл, по мнению Богданова, „его значение для общества представляется вполне определенным; это опять-таки орудие организации в социально-трудовой жизни людей“. Мифология, как форма первобытной идеологии, в которой поэзия, проза и наука нераздельно слиты, не получает еще объяснения из факта ее организационной роли. Да, в конце концов, то, что объясняет все, в сущности ничего не объясняет. Мифология есть сама поэзия в ее первобытной форме. Значит, по Богданову, поэзия коренится в поэзии! „Для чего, — спрашивает Богданов, — собираются, передаются в ряду поколений знания людей о них самих, о жизни, о природе?“ „Для того, — отвечает он, — чтобы с этими знаниями сообразовать, соответственно им направлять, соединять, вообще, чтобы на их основе организовать практические усилия людей. Первичный солнечный миф — описание смены времен года — давал необходимые руководящие указания для цикла земледельческих работ, а также для охоты, рыболовства, для всех тех организаций, которые опираются на планомерное распределение труда по сезонам, на ориентировку во времени. Миф о мертвецах давал указания для руководства гигиеническими мерами по отношению к трупам, например, как зарывать их достаточно глубоко, подальше от жилищ и т. п. Знание примитивное, поэтическое играло в тогдашней практике такую же организующую роль, как новейшие точные науки современного производства“ („Ис-

*

кусство и рабочий класс", стр. 7). Став животным, производящим орудия, общественный человек в организованных и дезорганизованных действиях стал определяться данной общественной техникой, которая в связи с данной экономической средой обусловливает идеологическую физиономию данного общества и данного класса, так как все идеи в классовом обществе являются идеями господствующего класса. Идеологии появляются на сумеречном фоне данного класса как отражение данных общественных отношений. Идеология в различных вариациях появляется там, где техническая среда приобретает известную прочность, зрелость, где различные виды социального антагонизма породили необходимость и условия для более или менее устойчивой социальной организации.

Идеология есть „ложно мыслительный процесс", когда она возводится в ранг мироорганизующей силы вместо того, чтобы быть объясняемой, выводимой из положительных источников и реальной действительности. Если рассматривать мифологию с точки зрения ее организационного характера, то ее происхождение и эволюция окажутся исторически непроницаемыми функциями. Как, например, с этой точки зрения понять превращение Индра, одного из важнейших богов индусско-арийской мифологии? Индра из бога племени три превращается в неистового бога войны, потом в хранителя стад и ниспосылателя влаги, милосердного народного бога солнца; каждое из этих превращений вызывается новой фазой в экономическом развитии его почитателей. В древнейших гимнах Риг-Веды Индра является мощным богом войны, задачи которого сводятся к дарованию скота почитателям, ниспосланию грозовых туч и дождя, который освежил бы иссохшее пастбище. Эпитеты, которыми поэты награждают Индру, называя его владыкой быков, подателем коров, множителем скота,—становятся понятными у народа-завоевателя, богатство которого заключается, главным образом, в стадах скота.

Тебе, славный из самых сильных,
Тебе, великолепнейшему из быков,
Разрушителю укреплений, ниспосылающему коров,
Тебе, о Индра, возносим мы моление.

Такое обращение к Индре одного поэта из рода канвос ярко характеризует его как бога скотоводческого периода. Но вот земледелие приобретает более важное значение, чем скотоводство, и Индра выступает богом солнца, задачей которого становится попечение о произрастании полевых плодов и о ниспослании солнечных лучей, под которыми созревают полевые растения. Теперь Индра уже не рычит как яростный бык, а фигурирует в качестве кроткого и благодетельного, благодушного бога, который снисходительно относится к слабостям арийцев, достигших зажиточности в этот новый пе-

риод, и следует прекрасному правилу — „живи и давай жить другим“. Но слава Индры шла параллельно благосостоянию свободных крестьян-арийцев, падение которых повлекло за собой падение его славы. С углублением имущественных различий и обострением классовых противоположностей, господство захватила каста жрецов-браминов, и на трон добродушного мужицкого народного бога Индра взошел аристократический царь, бог греческой касты — Брига Спантей, превратившийся в Браму (Кунов). Тайна мифологии, — этой первобытной поэзии, лежит в экономике, эволюция которой определяет эволюцию мифологии, каковая в свете организационного принципа Богданова не получает никакого объяснения. Сказать, что корнем поэзии является миф, который должен объяснять эту же самую поэзию и ее эволюцию, как ее подчиненный источник, равносильно созданию идеалистических сфинксов вместо их объяснения.

Для Богданова, как мы видели, миф определял собою „цикл земледельческих работ“, определял охоту и рыболовство для всех тех, организация которых опирается на равномерное распределение труда по сезонам. Если „общественное бытие определяет общественное сознание“, то положение Богданова становится истинным в его перевернутом виде. Мы это отметили в отношении к мифологии. Обратимся к первобытному искусству.

Первобытное искусство в его первой фазе отличается резким натурализмом, который на дальнейшей стадии развития уступает стилистической нормировке. Где корни этого различия? Не организационная ли природа стилистического искусства, как практически более полезная, являлась причиной его возникновения? Способ производства, способ добывания средств к существованию определяет это различие, и его генезис дает разгадку этого явления. Первобытный охотник был натуралистом. Удивительная верность в изображении оленей, бизонов, лошадей, тонкая передача в немногих линиях характерных черт предмета и правильной перспективы составляет отличительную черту натурализма.

В отличие от этого натурализма, характеризующего искусство первобытного охотника, искусство земледельца резко проникнуто стилистической условностью. Фигуры животных и людей на урнах и бронзовых сосудах первобытных земледельцев лишены всякого следа верности природе, обнаруживая в их напряженной стилизованности фантастическую орнаментировку и причудливость. Объясняется такое различие отличием тех условий, в которых этим двум социальным типам приходилось вести борьбу за существование. „Феноменальная изощренность глаза и рук у первобытного охотника есть, с одной стороны, результат весьма тонкого приспособления мускулов, вызванного ремеслом охотника, как правильно указывает Гроссе, а с другой стороны, следствие практической необходимости *знать* живот-

ных и их естественной точности и детальности. Практический интерес, вытекавший из их способа добывания средств к существованию, определял их натурализм, ибо условия борьбы за существование направляют интересы охотника непосредственно на материальные предметы, привлекавшие всю его действительную энергию, возбуждавшие пыл его наблюдательности, заострявшие его зоркость. Глаз охотника это — глаз естествоиспытателя: он удовлетворяет свою динамику наблюдением чувственно-конечного" (Гаузенштейн, „Искусство и общество", стр. 43). Где же причины возникновения стилистической условности, стилистического орнамента, имеющего место у скотоводов и земледельцев? Скотоводство и земледелие отличаются по сравнению с условиями жизни палеолитического охотника большей оседлостью. Переход охотничьей жизни значительно ослабляет остроту внешних чувств, обусловливает „некоторую атрофию глаза, обоняния, осязания и тем самым более сильное развитие духовных инстинктов, которые были очень важны при начинающемся рационализировании внешнего существования".

Жизнь скотовода протекает гораздо более нормально и упорядоченно, отличается большей целесообразностью, нежели жизнь охотника. Рост мифического и религиозного элемента на позднейших стадиях развития первобытного искусства обусловливается зарождением материальной обеспеченности, которая требует гарантии, вызывает опасения. Последнему требованию должен был удовлетворять „заклинательный" орнамент во всей его „идеологической" фантастике. Жизнь первобытного скотовода и земледельца, связанная с зарождающимся накоплением материальных ценностей, определяет заботу о последних, которая и направляется через посредство магического орнамента в потустороннее. Орнамент был магией, имевшей своей задачей заклинание духов и привлечение их на сторону заклинателя. Целый комплекс религиозных и мифических представлений, вытекавший из нового способа добывания средств существования, способствующего возникновению и развитию абстракций, находит свое выражение в фантастическом орнаменте. Дело шло о том, чтобы, как говорит Гаузенштейн, прочность экономического ритма укрепить метафизическим ритмом. По мере того как существование становится более упорядоченным, обеспеченным и рационализированным, потребность в его защите становится более интенсивной и упорной, а связанное с этой потребностью беспокойство превращается в преддверие к религиозной схематике, в „наивное теоретизирование и причудливо-жуткое фантазирование".

Словом, стилистическая условность первобытного мира есть „эстетическая надстройка в обществе, впервые ставшем перед лицом новых хозяйственных проблем и приобщающемся к новому способу производства, который, способствуя усиливающейся зависимости от неба и земли, определяет собою самые ранние

мифы и религиозные представления". Эстетическую надстройку определяет, таким образом, материальный способ производства, а не организаторская мифология, которая, наоборот, является сама надстройкой, подлежащей объяснению и выведению из общественных условий производства. Изменение в способе производства определяет изменение форм сознания. Разложение первобытного коммунизма и возникновение классов, связанное с возникновением прибавочного продукта на почве развития производительных сил и его присвоения, определяет собою новую форму сознания, новый эстетический стиль. Орнамент в поражающем однообразии его условностей является искусством „первобытной аграрно-коллективистической демократии"; по мере возникновения феодальной общественной организации он уступает место статуарному искусству, ставящему своей задачей художественное выделение общественных верхушек. Халдейский стиль человека-властелина возникает на фоне феодального способа производства, а именно на почве присвоения прибавочного продукта могущественным светским дворянством и, в первую очередь, могущественным деспотом. Гаузенштейн связывает с феодально-деспотической культурой „культ количества", находящий самое яркое выражение в пирамиде. „Что такое пирамида? Она есть наиболее общая художественная формула для количественной культуры; она в наиболее строгом смысле суммарна; она есть чудовищная совокупность тысячи сил, обреченных на отбытие барщины" (Гаузенштейн, „Искусство и общество", стр. 49). Феодально-деспотическая культура, определенная общественная структура, определенная классовая организация общества в данном случае объясняет колоссальность художественного изображения, подавляющую и гигантскую массивность, словом, сосредоточенную на количестве форму. Материалистическое понимание истории, исходящее из материального способа производства и обусловленной им классовой организации общества, проливает свет на все изгибы идеологической эволюции, в данном случае эстетической, показывая непреодолимую закономерность всех ее видоизменений.

Перейдем к проблеме пролетарской поэзии, так как с организационной точки зрения Богданова пролетариату, как известно, нужна особая пролетарская поэзия.

Относительно этой пролетарской поэзии необходимо сказать, что пролетариат прежде всего стремится упразднить всякое классовое искусство, так что идеал чисто классовой пролетарской поэзии находится вообще в противоречии с классовым устремлением пролетариата. Пролетариат глубоко отличается от всех исторических предшествовавших ему классов, отличается своей коммунистической природой, которая образуется на основе капиталистической техники и капиталистического способа производства. Но эта коммунистическая природа делает его спо-

собным к самоупразднению и одновременному упразднению классового общества вообще. Диктатура пролетариата есть промежуточное звено между классовой организацией общества и бесклассовым коммунистическим обществом, так сказать, канат, протянутый между классовым обществом эксплуатации и угнетения и коммунистическим обществом свободного труда и коллективной солидарности. Маркс говорил, что пролетариат объединяется, организуется, обучается самим механизмом капиталистического способа производства. Классовая солидарность, которая становится неотъемлемым атрибутом промышленного пролетариата, становится фундаментом социалистической культуры в его подлинной широте и силе. Революционная борьба пролетариата, победоносно развертывающаяся в ряде революционных битв, находит отражение в поэтическом творчестве близких к пролетариату и вдохновляемых его борьбой поэтов. Есть ли это, однако, чисто классовая пролетарская поэзия? Что такое пролетарская поэзия? Каковы ее черты? Богданов отвечает, что пролетарская поэзия — определенного вида искусство, что она организует жизненную силу пролетариата. Если же, однако, мы обратимся к этой поэзии, которая именует себя пролетарской, к так называемой „Кузнице“, то можно, пожалуй, согласиться с тов. Троцким, указывающим, что „декларация „Кузницы“ проникнута не духом классового мессианства, а кружкового высокомерия, несмотря на свой бурный и могучий размах, который, не умещаясь в земных пределах, мчится в межзвездное пространство“. Космизм выступает как тенденция новой пролетарской поэзии. Космизм, это, так сказать, ее неугомонная универсальность, преодолевающая социальную узость, окрыленная сверхземным рвением.

Однако, такая тенденция не является пролетарской, ибо тенденция пролетариата до завоевания власти заключается в достижении этой цели, а по ее достижении в социалистическом строительстве, которое ограничивается тесными пределами земли. Строительство в тесных пределах земли и даже в пределах одной страны не отбрасывает, а утилизирует весь пройденный культурный и технический опыт, утилизирует его не в целях эксплуатации, а в целях ее уничтожения. Пренебрежение к пройденному опыту является просто нелепостью, детской болезнью в трактовке серьезных проблем, теоретическим нигилизмом, приводящим к пустоте, а не к овладению многообразными формами действительности для обогащения нового опыта. О подобном нигилизме Гегель говорил, что он способен все попадающееся ему ввергать в бездну, но совершенно беспомощен в творчестве новых форм. „Скептицизм, пришедший к чистому ничто или пустоте, не может отсюда итти дальше, но должен ожидать, не представится ли ему нечто новое, чтобы ввергнуть и это в ту же бездну. Наоборот, если результат постигается в его истине, как определенное отрицание, то вместе

с этим возникает новая форма, и в отрицании дается переход, благодаря чему осуществляется прогресс путем полного ряда форм“ („Феноменология духа“, стр. 38). Отрицание диалектического характера впитывает все богатство пройденного опыта, осуществляет прогресс путем полного ряда форм, который входит в высшую формацию, представляющую единство противоположностей, т.-е. единство всего положительного в отрицаемом и его противоположности, т.-е. новой формы.

Теоретики пролетарской литературы располагают, однако, своей „особой“ диалектикой. „Пролетарская литература противопоставляет себя буржуазной, как ее антипод“. Таким образом, пролетарская литература у ее теоретиков порывает со всем прошлым в сфере художественного творчества и в качестве его непримиримого антипода „организует психику и сознание рабочего класса и широких трудовых масс“ („На посту“, № 1 1923 г.). Не трудно узнать в природе такой пролетарской литературы знакомые нотки организационного мировоззрения Богданова, которое является теоретическим фундаментом подобной пролетарской литературы. Можно ли, однако, сказать, что литература и поэзия, связанные кровными узами с трудящимися массами, противостоят всей прошлой литературе, как ее антипод. Неужели поэзия Генриха Гейне в ее революционных моментах ничего не говорит сердцу современного пролетария, несмотря на отсутствие в ней организующих мотивов?

Мы счастливы будем и здесь на земле.
Пройдут голодания муки,
Ленивому брюху не лопать того,
Что нам заработают руки.

(„Зимняя сказка“)

Разве приведенные строфы Гейне можно квалифицировать как непримиримый антипод идейным устремлениям революционного пролетариата? Не является ли также полнейшей нелепостью ставить такую поэзию рядом с поэзией Д'Аннунцио во имя „самодовлеющей пролетарской культуры“. Буржуазия знала революционный период, получивший свое идеологическое отражение в философии, науке, поэзии, которые исторически выступали прологом революционного мировоззрения пролетариата. Философия Спинозы, экономика Рикардо, диалектика Гегеля, поэзия Шелли — являются различными формами выражения этого периода, который совершенно не похож на период буржуазного упадка, когда на сцене фигурирует спиритуалистическая логика Гуссерля, мистический сексуализм Фрейда, экономика предельной полезности и поэзия индивидуалистического декаданса. Поэзия Шелли, призывающая угнетаемых свергать оковы угнетателей, не может быть поставлена в один ряд с поэзией Ибсена, который, стоя вне исторически-революцион-

ного русла пролетарната, располагающего всемн ресурсамн для уничтожения обреченного буржуазного строя, совершенно беспомощен в своей попытке дать художественный образ возмущения этим строем и может лишь дать безжизненный призрак возмущения, обнажающий всю творческую беспомощность индивидуализма. Революционный романтизм Шелли, устремляющийся не на призрачные высоты, а на определенное содержание социальной действительности, воплощенное в страданиях народной массы, способен сообщить поэтическому творчеству подлинный революционный пафос, который при всем отличии породившей его обстановки все же близок сердцу и нынешнего рабочего и крестьянина, питающему ненависть к угнетателям. Стоит, например, взять его известную „Песнь к британцам“:

Хлеба вы взрастили,— другой их пожнет;
Богатство нашли вы, — другой их возьмет.
Вы платье соткали — кому? Для чужого.
Оружие сковали — для власти другого.
Растите хлеба, — но не наглым глупцам;
Ищите богатства — не дерзким лжецам,
И тките одежду, — но смерть паразиту,
И куйте оружье себе на защиту.

Подобного рода поэзия не может быть квалифицирована как непримиримый антипод революционной поэзии современных трудовых масс, которые уже не только куют оружие для своей защиты, но низвергают при помощи этого оружия своих угнетателей и на месте поверженных паразитов водворяют царство труда. Конечно, поэтическая философия Шелли идеалистична и романтична и, следовательно, чужда материалистическому мировоззрению пролетариата. Шелли определяет поэта как „соловья, который поет в темноте, чтоб усладить сладостными звуками свое одиночество“, а его слушателей — как людей, „которые, будучи убаюканы мелодией незримого музыканта, чувствуют, что они тронуты и исполнены кроткой нежности, но не знают, почему это так, и откуда звучит мелодия“; это определение опровергается его собственной поэзией, которая в лице хотя бы приведенной песни далеко не представляет поэта в виде нейтрального соловья, а скорей рисует его революционером, зажигающим массу революционной лирой. Однако, поэтическое теоретизирование Шелли не мешает его поэзии быть революционной и близкой всему революционному и борющемуся за свое освобождение.

Нелепо, например, оценивать художественное творчество Толстого на основании его моральной проповеди. Художественный гений Толстого есть гений объективности, воплощенный в гениальных образах, полных художественной правды. Художественная правда таит в себе всегда элемент революцион-

ности. Чернышевский, взявший под свою горячую защиту Гоголя от его близоруких критиков, имел в виду именно этот революционный элемент, неотделимый от художественной правды. Чернышевский совершенно справедливо связывает враждебное со стороны критиков Гоголя отношение к его художественному реализму с эклектической философией и ее безнадежной половинчатостью. „В самом деле, — говорит Чернышевский, — эклектическая философия всегда останавливалась на середине пути, старалась занять „златую середину", говоря „нет", прибавлять и „да", признавая принцип — не допускать его приложений, отвергая принцип — допускать его приложения. „Ревизор" и „Мертвые Души" были решительною противоположностью этому правилу портить впечатление целого примесью ненужных несправедливых оговорок, — они, как произведение художественное, оставляют эффект цельный, полный, определенный, неослабляемый посторонними и произвольными приделками, чуждыми основной идее, — и потому для последователя эклектической философии они должны были казаться односторонними, утрированными, несправедливыми по содержанию" („Очерки Гоголевского периода", стр. 21).

Именно безнадежный эклектизм теоретиков пролетарской литературы заставляет последних противопоставлять „самодовлеющую" пролетарскую литературу всей прошлой литературе как ее антипод и отбрасывать ее. Конечно, индивидуалистическая литература упадочной буржуазии представляет резко отрицательное явление, но она все же не распространяется на всю ее историю. Гениальный пьяница Верлен — употребляя верную аналогию Бухарина — и гигант философского мышления Гегель представляют совершенно разноценные вещи, которые можно смешать не при диалектическом, а при эклектическом понимании мира.

Гаузенштейн, констатируя в своей работе падение буржуазного искусства, переставшего быть общественным, надеется на его спасение социальным мироощущением, возможным лишь при наличии коллективно спаянного общества, строителем которого является пролетариат. Да, пролетариат ставит своей задачей построить общество без пролетариата; это же общество создаст органически то социальное искусство, которое будет искусством силы, которое не будет рваться в междузвездные просторы, а черпать вдохновение в резервуаре социальных эмоций, которые будут пульсировать в недрах самого общества.

Организационная точка зрения сказывается, например, в новейшем футуризме, представители которого считают познавательную точку зрения на искусство буржуазной, подлежащей преодолению пролетарским жизнестроительным искусством. Искусство, согласно футуристическим теоретикам пролетариата, сводится к жизнестроению. В старом искусстве, по мнению этих теоретиков, лежит принцип безволия. Теоре-

тики русского футуризма, опираясь на организационный принцип, рассматривают действительность как нечто косное, застывшее, консервативное, которое не может стать объектом пролетарского искусства. Если пролетариат стремится преодолеть капиталистическую действительность, то эту преодолевающую мощь он почерпает из познания этой действительности, а не через бегство от последней. Но пролетарские теоретики футуризма, зачарованные волшебством организационной точки зрения, предпочитают строительство без лишних познавательных усилий, характеризующих буржуазное искусство, забывая, что диалектика, сторонниками которой они себя объявляют, есть сама действительность в ее осознанности, прошедшей через горнило теоретического ума. Вдохновленные организационным пониманием, они видят задачу искусства в пренебрежении действительностью, забывая, что даже через неприятную действительность нельзя перепрыгнуть, но что ее можно только преодолеть. Преодолеть же действительность можно, лишь познав ее. Прудон, против которого Маркс так решительно боролся, хотел конструировать идеальное общество путем отрицания дурной стороны общественного процесса. Маркс же на это ответил, что с устранением этой дурной стороны отпадает сама действительность, и всякий процесс становится невозможным. Пренебрежение к действительности ведет к метафизике. Величие Генриха Гейне заключается во внушительно ярком выражении чувств современных ему угнетенных масс, в которых билось отчаяние борьбы, трепетал негодующий ропот против убогой действительности в ее пошлых и нелепых формах. И когда он спрашивал: почему жалким и несчастным плетется под бременем креста тот, кто честен, между тем как негодяй гордо выступает на коне, точно победитель, — то такое внимание к действительности не лишало его поэзии ценности, а, наоборот, превращало ее в действительное орудие борьбы угнетенного человечества за освобождение, сделало ее революционной в лучшем смысле этого слова. Реалистическое искусство всегда давало лучшие произведения.

Бальзак является одним из титанов художественного реализма, потому что в его творчестве заключалось глубочайшее реалистическое содержание. Бальзак безжалостно опрокидывал искусственные традиции, стоявшие между ним и окружающей его социальной средой, которая могла выявить свои основные черты только на развалинах поверженной традиции, уступившей анатомическому ножу художественного познания. Художественное творчество Бальзака, как и Шекспира, есть сама действительность, преломленная в мощном художественном восприятии, которое не довольствуется видимостью определенных явлений, но художественно вскрывает их причины и, таким образом, делает искусство подлинным художественным

познанием. Бальзак, например, не довольствуется тем, что изучает „женщину на улице, в гостиной, в спальне; он не довольствуется тем, что исследует ее душу; он старается исследовать, каковы естественные причины ее душевных состояний, женских страданий. Все немое горе слабого и страдающего существа оживает у него“ (Брандес). Но неужели то обстоятельство, что он изображает народившийся капитализм, делает его искусство недостаточным? Неужели художественно-познавательное восприятие общественности в ее трагических переживаниях, в борьбе и революциях должно уступить место жизнестроению из ничего, так как без познания жизни и ее законов нельзя знать, что строить и как направлять строительную инициативу. Но тут приходит на помощь теоретик футуризма, указывающий путеводную нить строительства. Искусство, „как единый радостный процесс ритмически организованного производства товароценностей в свете будущего — вот какая программа и тенденция должна преследоваться каждым коммунистом“ (Чужак). Вот перл организационной точки зрения на искусство. Пролетариат борется за упразднение товарного общества, стремится уничтожить анархию производства, свойственную обществу, где производятся товароценности, а теоретик пролетарского футуризма, дающий программу пролетарского искусства, видит его задачу в производстве товароценностей... да еще в свете будущего. Подобный пролетарско-футуристический перл, давая лучшую характеристику организаторской точки зрения на искусство, разоблачает ее полнейшую бессмысленность и бессодержательность, косвенно утверждая содержательность именно познавательного искусства. Лишь в той мере, в какой искусство воспроизводит и отражает данные общественные отношения, оно способно влиять на ход их развития, стать рычагом этого развития. Пассивность и активность искусства как бы нераздельно сочетаются, воплощая в этой двойственности свое подлинное революционное назначение.

„Искусство, — говорит Гюйо, — это — сон человеческого идеала, вделанного в камень или полотно и лишенного возможности встать и пойти“. Это неверно. Идеал, как действительность завтрашнего дня, а не как парализованная фантазия, находится в движении в той мере, в какой движется сама *жизнь*, процесс которой есть имманентное осуществление идеала, коренящегося в развивающейся действительности. Искусство революционное отражает эту жизнь в ее восходящем темпе, — искусство упадочное носит исключительно охранительный характер. Искусство прогрессивное не сон человеческого идеала, пребывающего в окаменевшей неподвижности, а идеал в его процессе и осуществлении.

Проблема стиля занимает также видное место в теории искусства, и, следовательно, когда дело идет о пролетарском

искусстве, то необходимо всплывает проблема пролетарского стиля. С точки зрения Богданова, согласно которой пролетариату нужна чисто классовая пролетарская поэзия, предполагается особый классовый пролетарский стиль, который тоже, повидимому, выполняет известную организующую функцию. Пролетарские поэты действительно заговорили о классовом пролетарском стиле. Они провозглашают, что стиль это — класс, что поэтому чуждые пролетариату писатели не могут создать художественный стиль, который отвечал бы природе пролетариата. Понимание стиля прежде всего требует понимания его эволюции на основании определенных социальных структур, предполагает социально генетическое исследование его форм в различные исторические эпохи. Понимание и толкование стиля с организационной точки зрения, которая не прислушивается к биению исторического пульса, а своим организационным устремлением подавляет его, оставляя на его месте организационные фикции, есть попытка творчества из ничего. Стиль, как и то содержание, с которым он связан, неразрывно вырастает из определенных общественных отношений. Согласно Гаузенштейну, социология стиля состоит в выявлении социально-эстетических ступеней, соответствующих социально-экономическим ступеням развития человечества. Дело не в том, чтобы ограничиться сведением искусства и стиля к организующему средству, а в том, чтобы вскрыть социальные причины, лежащие в основе изменения стиля. Но точка зрения, которая все сводит к организации и специализации, совершенно оставляет без внимания социальный генезис искусства, эволюция которого в свете этой теории висит в воздухе. Богданов, констатируя, например, организационную природу искусства, отбрасывает обе противоположные теории искусства, самодовлеющего и гражданского, в виду того, что искусство организует жизнь человечества совершенно независимо от того, ставит ли оно себе гражданские задачи, или не ставит.

Но если в истории искусства перед нами выступают такие противоположные теории, то можно ли закрывать глаза на причины подобного явления? И, действительно, Плеханов с большим вниманием останавливался на факте самодовлеющего искусства. Прежде всего это явление важно потому, что „искусство самодовлеющее, остающееся слепым к идейному содержанию общественности, неизбежно понижается в своей внутренней ценности“. Склонность к искусству для искусства является и упрочивается там, где есть безнадежный разлад между людьми, занимающимися искусством, и окружающей их общественной средой. „Этот разлад выгодно отражается на художественном творчестве в той самой мере, в какой помогает художникам подняться выше окружающей среды. Так было с Пушкиным в николаевскую эпоху. Так было с роман-

тиками, парнасцами и первыми реалистами Франции. Умножив число примеров, можно было бы доказать, что так всегда было там, где существовал указанный разлад. Но, восставая против пошлых нравов окружающей их общественной среды, романтики, парнасцы и реалисты ничего не имели против тех общественных отношений, в которых коренились эти пошлые нравы. Напротив, проклиная „буржуя“, они дорожили буржуазным строем сначала инстинктивно, а потом с полным сознанием. Чем больше усиливалось в новейшей Европе освободительное движение, направленное против буржуазного строя, тем сознательнее становилась привязанность к этому строю французских сторонников искусства для искусства. А чем сознательнее становилась у них эта привязанность, тем менее могли они оставаться равнодушными к идейному содержанию своих произведений. Но их слепота по отношению к новому течению, направленному на обновление всей общественной жизни, делала их взгляды ошибочными, узкими, односторонними и понижала качество тех идей, которые они выражали в своих произведениях. Естественным результатом этого явилось безвыходное положение французского реализма, вызвавшее декадентские увлечения и склонности к мистицизму в писателях, которые прошли реалистическую школу“ (Плеханов, „Искусство и общественная жизнь“).

Теория искусства привлекает внимание Плеханова, который прежде всего находит в эстетическом самодовлении черты идейности, направленные против освободительных стремлений пролетариата, а во-вторых, констатирует бессодержательность их произведений, вызванную их слепотой по отношению к этим освободительным стремлениям. Мистические и декадентские аберрации становятся вполне понятными в свете плехановской оценки самодовлеющего искусства и его социальной подоплеки.

В такой же мере было бы бессодержательным индифферентное отношение к стилю в виду его организующей природы. Дело поэтому не в том, что пролетарские поэты говорят о стиле, а в том, *что* они о нем говорят. Стиль, — верно замечает Гаузенштейн, — есть синтез всех форм жизни. В нем сказывается органическая связанность данной эпохи, поскольку она является господствующим выражением определенного способа производства. Стиль, с этой точки зрения, является кристаллизованным выражением всей культуры в ее целом, в ее специфических чертах. Можно сказать, что индивидуалистический импрессионизм составляет наиболее характерный стиль капиталистической эпохи, который сказывается во всех областях культурного и экономического творчества: поэзии, философии, этики, пластики и живописи. Анархия производства, отсутствие планомерно-организующего контроля над последним, господство стихийности, которое выражается в пе-

риодических кризисах, внезапно наступающих социальных потрясениях, характеризуют капиталистическую эпоху в период ее упадка, выступая как зловещие симптомы ее неотвратимого краха. Импрессионизм, характерный для капиталистической эпохи, вращается вокруг случайного впечатления; он усматривает центр тяжести в чувственном восприятии, в непосредственном индивидуальном переживании, чистом опыте, словом, сосредоточивается на психологическом координировании впечатлений; импрессионизм характерен для буржуазной философии данного периода, находящей свое выражение в психологическом натурализме Маха, стремления которого направлены на то, чтобы представить материальный мир в терминах психологии, разложив его на психологические элементы. Понятие лишено у Маха познавательной ценности, сохраняя лишь известную практическую ценность. Художник-импрессионист точно также исключает вносимое, так сказать, логической интерпретацией. Художественный импрессионизм в его последовательном проявлении централизует свое внимание на воспроизведении цветовых и световых впечатлений, будучи лишен интеллектуальных переживаний. Подобный импрессионизм характеризует и поэзию данного периода. Драма, например, является изображением настроения; „отдельные акты драмы и отдельные главы романа не находятся между собою во внутренней связи, как подготовка к следствию, а образуют самостоятельные части с замкнутым действием и развитием, повторяющим основную тему в разнообразных вариациях" (Гаман).

Эмиль Золя, классический художник капиталистической эпохи, определяет искусство как воспроизведение отрывка вселенной сквозь призму известного темперамента. Словом, внутренний мир, как панорама фрагментарных переживаний, лишенных объединяющего начала, является художественным достоянием буржуазной литературы; с другой стороны, *внешний мир*, как ослепительная игра оттенков, передающая его преломление в художественном сознании в той психологической произвольности, которая лишена всяких следов рационального контролирующего аппарата мышления, *составляет* вместе с внутренним миром основные объекты художественных импрессионистских устремлений, как наиболее характерных для капиталистической эпохи.

А стиль пролетариата, разве он не стиль революционного коллективизма? Стиль, как уже было сказано, есть синтез всех форм жизни и, следовательно, он может притти лишь в результате сформировавшейся, достигшей зрелости, культуры. Можно ли это положение применить к пролетариату? В данном случае прав Троцкий, когда говорит, что вопрос не так уж прост, как кажется с первого взгляда, так как формирование культуры вокруг господствующего класса требует большого времени и достигает завершения в эпоху, предше-

ствующую политическому упадку класса. „Именно потому, что стиль есть результат, а не отправная точка культуры, нелепо говорить о пролетарском классовом стиле; ведь у пролетариата нет культуры, и в его задачи не входит создание пролетарской культуры; наоборот, задача его — историческое расчищение дороги для бесклассовой социалистической культуры. Поэзия, рождающаяся в огне пролетарских битв, сопутствующая революционным порывам, дающая поэтический рефлекс всех сложных революционных переживаний, перипетий, объемлющих процесс его социальной борьбы, претендует на название революционной. И такая поэзия нужна и прогрессивна постольку, поскольку содействует сплочению трудящихся масс в борьбе с эксплуататорами“.

Революционный пролетариат есть та сила, которая решает величайшую задачу бесклассовой социалистической культуры, и решить ее пролетариат призван логикой вещей. „Эта сила — мощный коллектив рабочих, новый народ, — по прекрасному выражению Рихарда Вагнера, — общество тех, кто испытывает общую нужду“ (Гаузенштейн).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

ЭКЛЕКТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИКА И ДИАЛЕКТИКА.

> Учение о стоимости по справедливости считается краеугольным камнем науки о законах буржуазного хозяйства. Кто ошибается относительно этой простейшей категории буржуазной экономии, тот необходимо должен ошибаться и относительно других ее категорий.
>
> *Плеханов.*

1. Энергетическая или социологическая стоимость.

Было бы совершенно неверно думать, что оригинальны только философские и социологические воззрения Богданова. Оригинальны и его экономические воззрения, которые и подлежат освещению с диалектической точки зрения. Что является основной чертой во всех работах Богданова? Это — метафизическая всеобщность, т.-е. отвлеченная схема, к которой насильственно пригоняется действительность. Подобное метафизическое насилие в теоретической экономии еще более вопиюще, нежели в философии.

Основные экономические категории, например категория стоимости, рассматриваются Марксом в их историческом развитии с точки зрения данных производственных отношений. Если мы обратимся к тому, как трактуется Богдановым эта основная экономическая категория, нам сразу бросится в глаза отсутствие у него *исторического* подхода. Категория стоимости, это, как известно, стержень марксистской экономики. Ничего нет удивительного, что против этой теории направляли свои критические стрелы всевозможные оппортунисты. Стоимость рассматривается Марксом прежде всего в определенной исторической обстановке при определенных исторических условиях. Совершенно ясно и неоспоримо, что труд, как таковой, существует на всех ступенях исторического развития, безотносительно к специфическим условиям данной общественной обстановки. Маркс, руководившийся диалектическим методом, рассматривал каждую социальную категорию и стоимость (эту

основную экономическую категорию) как историческую и социальную, ибо общественный процесс диалектичен, т.-е. находится в постоянном движении и изменении.

Это диалектическое толкование стоимости было иепонятно для всевозможных критиков, которые считали его необоснованным. „Всякий ребенок знает, — писал Маркс Кугельману, — что каждая нация погибла бы с голоду, если бы она приостановила работу хотя бы на несколько недель. Точно так же известно всем, что для соответствующих различным массам потребностей масс продуктов требуются различные и количественно определенные массы общественного совокупного труда. Само собой очевидно, что эта необходимость разделения общественного труда в определенных пропорциях никоим образом не может быть уничтожена определенной формой общественного производства; может изменяться лишь форма ее проявления... форма, в которой проявляется это пропорциональное распределение труда при таком общественном устройстве, когда связь общественного труда существует в виде частного обмена индивидуальных продуктов труда. Эта форма и есть меновая стоимость этих продуктов“ (Письма к Кугельману). Меновая стоимость, рассматриваемая как историческая категория, есть форма, в которой осуществляется пропорциональное распределение труда в условиях товарного хозяйства. Дело в том, что в товарном хозяйстве отсутствует контроль, регулирующий производство, процесс которого происходит совершенно стихийно. Подобная стихийность производственного процесса связана с иеизбежными отклонениями в сторону сокращения или расширения производства. Но диалектика производственного процесса состоит в том, что отклонение в одном направлении рождает силы, вызывающие движения в противоположном иаправлении.

Распределение общественного труда в товарном хозяйстве, соответствующее данному состоянию производительных сил, осуществляясь на фоне бесчисленных колебательных движений, находит в законе стоимости, выступающем в глазах отдельных агентов производства как слепо действующий закон природы, фокус равновесия. Последнее есть теоретически мыслимое равновесие, как исходный объясительный пункт для бесчисленных колебательных движений. „Распределение этого общественного труда и его взаимное довершение, обмен веществ между его продуктами, его подчинение ходу общественного механизма и включение в этот последний — все это предоставлено случайным взаимно-уничтожающимся стремлениям единичных капиталистических производителей... Лишь как внутренний закон, как слепой закон природы выступает в глазах отдельных деятелей производства закон стоимости и осуществляет общественное равновесие производства среди случайных колебаний („Капитал“, т. III, ч. II, стр. 410). Закон стоимости

таким образом выполняет функции социального регулятора в обществе, где отсутствует всякая сознательная регулирующая деятельность.

Отсюда, т.-е. из указанной функции стоимости, становится понятным, по верному замечанию Рубина, бессмысленность возражений против теории стоимости, основанных на факте несовпадения конкретных цен с теоретической „стоимостью". „Именно это отклонение цен от стоимости и есть тот механизм, при помощи которого устраняются нарушения в распределении труда между различными отраслями производства и создается движение в том направлении, где лежит теоретически мыслимое равновесие общественного производства". „Полное совпадение цены с стоимостью устраняло бы единственный регулятор, мешающий различным частям народного хозяйства двигаться в противоположном направлении, что привело бы к хозяйственному развалу".

Товарное общество страдает от глубокого внутреннего противоречия, которое должно быть преодолено для возможности его дальнейшего воспроизводства. Товарное хозяйство является, с одной стороны, единым хозяйственным целым, части которого находятся во взаимозависимости, благодаря естественно развившемуся разделению труда. С другой стороны, индивидуальное хозяйствование разбивает это общество на ряд независимых хозяйств. Трудовая связь в таком обществе осуществляется через стоимость продуктов труда, являющуюся тем передаточным ремнем, который, передавая движение трудовых процессов от одной части общества к другой, осуществляет трудовое единство этого общества. Стоимость неразрывно связана с определенной производственной структурой общества, которую характеризует вышеуказанное противоречие. Стоимость является, таким образом, социально-исторической категорией, неразрывно связанной с производственным механизмом товарного общества. Для Богданова, который рассматривает общество с точки зрения энергетической, стоимость оказывается уже не социальной, а энергетической категорией (Богданов, как известно, берет закон сохранения энергии в качестве отправного методологического критерия для понимания социальной причинности капиталистического общества). „То количество трудовой энергии, которое необходимо обществу для производства определенного продукта, называется общественной стоимостью, или просто стоимостью этого продукта" („Кратк. курс экон. науки", стр. 63). С этой точки зрения стоимость продукта тождественна с количеством потраченной на него общественно-трудовой энергии. Но такое понимание стоимости в корне чуждо Марксу, для которого стоимость есть прежде всего общественно-историческая категория. Если же величина стоимости товаров изменяется в зависимости от потраченного на их производство общественного труда, то это не

потому, что вещи приравниваются согласно количеству потраченного на них труда, а потому, что приравнивание труда происходит в товарном обществе только в форме приравнивания товаров.

Маркс самым решительным образом повторял, что категория стоимости, как социальная категория, не заключает в себе ни одного атома материи. Все своеобразие этой категории заключается в ее социологическом характере, который никакая энергетика не в состоянии заместить. Ибо если бы стоимость определялась количеством общественно-трудовой энергии в физиологическом смысле этого слова, то стоимость существовала бы понятно во все эпохи. Наоборот, стоимость для Маркса была прежде всего исторической проблемой, которую Маркс разрешил, опираясь на диалектический метод. „Правда, — говорит Маркс, — политическая экономия исследовала — хотя недостаточно — стоимость и величину стоимости и раскрыла заключающееся в этих формах содержание, но она ни разу не поставила вопроса: почему это содержание принимает такую форму, другими словами: *почему труд выражается в стоимости*, а продолжительность труда, как его мера, в величине стоимости продукта труда? („Капитал", т. I, стр. 48—49). Теория стоимости в ее физиологическом, а не историческом, обосновании превращается в трудовую теорию богатства, сущность которого не является для Маркса вопросом политической экономии. Маркса интересует вопрос о форме богатства, который классическая экономия даже не ставила. „Правда, она, — и это характеризует ее историческое положение по сравнению с предшественниками, — поставила в центр своего исследования процесс производства, дабы отвергнуть учение монетарной и меркантилистической систем о возникновении богатства из обращения. Но по существу она застряла в своих поисках за богатством, в котором она еще не различала потребительной и меновой стоимости. Так как буржуазное общество составляло бессознательную предпосылку ее мышления, то форма, которую богатство приняло, казалось ей чем-то само собой разумеющимся. Поэтому ей так трудно было провести полное различие между техническим и экономическим исследованием, или, выражаясь языком экономики, между потребительной и меновой стоимостью; это не удалось вполне не только физиократам, но и Смиту. Лишь у Рикардо это различие проводится последовательно, но не обосновывается достаточно резко" (Гильфердинг).

Стоимость есть социально-экономическая категория, но для классической экономики, как экономической идеологии буржуазии, исторические формы богатства буржуазного общества казались вечными и само собой разумеющимися. И это „естественное и самоочевидное" стало исходной точкой анализа для Маркса, который искал тайны этой формы богатства

в определенной структуре общества, в определенной форме производственных отношений, выражением которой она является. То, что для Богданова представляется решением, а именно общественно-трудовая энергия, идентичная с общественной стоимостью, является для Маркса, спрашивающего о причинах превращения этой трудовой энергии в стоимость, подлежащей еще разрешению проблемой. Маркс, поэтому, в первую очередь изучает общественные формы, которые принимают продукты производства. Продукт же в его определенной общественной форме является не результатом процесса производства, которому он обязан лишь изменением своих естественных свойств сообразно с целями потребления, а выражением производственных отношений, в которые производители становятся друг к другу.

Не трудовая борьба с природой, выражающаяся в затрате определенного количества общественно-трудовой энергии, а взаимные отношения людей в производственном процессе являлись для Маркса почвой, на которой он при посредстве диалектического метода извлек ответ на ставшую перед ним проблему. Ответ Маркса, данный в аспекте материалистического понимания истории, означал ясную формулировку проблем политической экономии, как проблемы производственных отношений капиталистического общества, проблемы его социального механизма. „Богатство общества, — говорит Маркс, — в котором господствует капиталистический способ производства, представляет огромное скопление товаров, а отдельные товары — его элементарную форму. Наши исследования начинаются, поэтому, исследованием товара“. Определяя богатство общества, в котором господствует капиталистический способ производства, как огромное скопление товаров, Маркс рассматривает это богатство не только как продукт общественно-трудовой энергии, не только как скопление потребительных стоимостей, идентичных определенной массе потраченной общественно-трудовой энергии, а в той исторически присущей ему форме, которую оно принимает при определенных производственных отношениях, когда продукт фигурирует уже не как энергетический феномен, а как посредник общественного отношения, которое могло возникнуть лишь при определенной форме общества.

Богданов обосновывает свое энергетическое понимание стоимости следующим образом: „Допустим, — говорит Богданов, — что общество вполне однородно, что различные хозяйства сходны между собой по величине потребностей и по количеству трудовой энергии, которая в каждом из них затрачивается на производство. Если таких хозяйств имеется миллион, то потребность у каждого из них составляет одну миллионную потребности общества, и труд каждого из них составляет одну миллионную общественных затрат трудовой энергии. Если при этом все общественное производство вполне удовлетворяет

всю сумму общественных потребностей, то каждому хозяйству для полного удовлетворения его потребностей необходимо получить за свои товары одну миллионную всего общественного продукта. Если отдельные хозяйства получат меньше этого, они начнут слабеть и разрушаться и не будут в силах выполнять прежней общественной роли, доставлять обществу по одной миллионной доле всей его трудовой энергии в борьбе с природой. Если некоторые хозяйства получат больше чем по одной миллионной доле продукта общественного труда, то пострадают и начнут слабеть другие хозяйства, которым достанется меньше" („Кратк. курс эконом. науки").

Из приведенного энергетического обоснования стоимости следует, что равновесие производственного процесса в обществе осуществляется благодаря постоянному возмещению каждой хозяйственной единице затраченной ею трудовой энергии. Процесс общественного производства и воспроизводства и его, так сказать, динамическое равновесие поддерживается, таким образом, хроническими пропорциональными возмещениями трудовых затрат, обеспечивающими возможность его дальнейшего воспроизводства и предотвращающими его гибель, неизбежную при отсутствии такого возмещения. Что тратится каждой производственной единицей, необходимо возмещается натурально, в виде соответствующего затраченной ею трудовой энергии количества продуктов потребления. Общественный процесс производства колеблется между возмещением и тратой, соответствующими друг другу в строжайшей пропорциональности, и всякая, выражаясь языком Рихарда Авенариуса, „жизнерозность", связанная с нарушением этой пропорциональности, необходимо ведет систему к гибели.

Тут мы опять встречаемся с одним из парадоксов, которыми так изобилует мировоззрение Богданова. Категория стоимости, как меновой стоимости, возникает с индивидуализацией хозяйственного процесса, как его социальный регулятор, связанный неразрывно с отсутствием сознательного контроля в этом процессе. Индивидуализация хозяйственного процесса, выражающаяся в формальной независимости его носителей — товаропроизводителей, возникает с появлением прибавочного продукта, при котором становится возможным превращение потребительной стоимости в меновую, становится возможным производство продукта, предназначенного не для личного потребления, а для обмена. Меновая стоимость имеет своей предпосылкой существование прибавочного продукта; наоборот, исключительно потребительная стоимость, которая, как таковая, не является экономической категорией, имеет место независимо от всяких общественных форм во все исторические эпохи. Но для Маркса форма стоимости совпадает с товарной формою. „Товарная форма продукта труда или форма стоимости товара есть форма экономической клеточки буржуазного общества".

Энергетическая теория стоимости у Богданова имеет своей предпосылкой полное отсутствие прибавочного продукта, который как раз является необходимой социальной предпосылкой появления меновой стоимости в товарном обществе. Предпосылка же энергетической стоимости у Богданова, по замечанию Рубина, для анализа товарного хозяйства излишня и не соответствует действительности. Последнее замечание конечно совершенно верно, но оно неполно, так как энергетическое понимание стоимости связано с более серьезными дефектами, нежели „излишеством“. Стоимость — это вещное выражение производственных отношений между товаропроизводителями. Она есть вещное выражение специфических общественных свойств труда, а именно организации его на основе самостоятельного ведения хозяйства частными товаро-производителями и связанности их в обмене. Стоимость есть вещное выражение производственных отношений в товарном обществе, а в капиталистическом обществе она является также выражением производственных отношений между буржуазией и пролетариатом. Борьба классов в капиталистическом обществе выступает в форме борьбы между покупателем и продавцом товара, именуемого рабочей силой, словом, находит свое выражение в стоимости. Рабочая сила, фигурирующая на рынке как товар, является выражением отношения эксплуатации и угнетения в форме стоимости. Обмен принимает форму капитализма, когда появляется на рынке рабочая сила, как товар. Когда же стоимость трактуется как физиологическая затрата энергии, которая одинакова во все исторические эпохи, а не как явление общественное, не как выражение определенных производственных отношений, то это находится у Богданова в созвучии с пониманием самих производственных отношений.

Энергетическое понимание стоимости у Богданова, которое не говорит о производственных отношениях капиталистического общества, не случайно, а находится, как было сказано, в соответствии с неисторическим пониманием самых производственных отношений, т.-е. того, что в его совокупности определяет социальный, политический и духовный процесс жизни.

Богданов различает два главных вида производственных отношений: отношения сотрудничества и присвоения („Нач. курс полит. экон.“). Основные производственные отношения в капиталистическом обществе — это отношения эксплуатации и угнетения. Присвоение у Богданова выступает на место эксплуатации. Что же представляют собой отношения присвоения? Последние, оказывается, состоят в том, что одни люди работают *для других или на других*. Таков, например, обмен, при котором члены общества взаимно присваивают друг у друга продукты труда. Если крестьянин и кузнец поменялись продуктами, то на деле выходит, что крестьянин часть своего

времени работает для кузнеца и наоборот („Нач. курс полит. экон.“, стр. 9). Таким образом, эксплуатация заменена присвоением, которое, в свою очередь, квалифицируется как обмен. Эксплуатация, которая заключается в присвоении неоплаченного труда, заменяется миролюбивым и безмятежным обменом, где, с одной стороны, стираются все следы действенно эксплуатирующего отношения капитала к труду, а с другой, — крестьянин и кузнец, как носители менового процесса, вплетаются в сеть эксплуататоров. Когда, таким образом, основные производственные отношения, отношения капиталистов и наемных рабочих, растворяются в обмене, то это связано с метафизическим их пониманием, при котором противоречие, этот основной двигатель исторического процесса, замещается схематическим и умозрительным единством, перенесенным в виде авторитарного отношения организатора к исполнителю на исторический процесс в качестве универсального социологического критерия.

Энергетическое или метафизическое понимание стоимости, которое по существу своему является верным выражением производственных отношений, коренным образом связано с метафизическим пониманием самых производственных отношений, приобретающих, под углом авторитарного понимания, ту безмятежную идиллическую окраску, которая менее всего способна освещать исторические явления и вскрывать их подлинную историческую сущность. „Другой пример, — говорит Богданов,— эксплуатация, при которой один присваивает себе то, что произвел другой, без взаимности, т.-е. не давая в обмен соответствующего количества труда“ („Нач. курс полит. экон.“, стр. 9).

Эксплуатация оказывается разновидностью обмена, носителями которого являются крестьянин, кузнец, капиталист и рабочий. Присвоение, это — для Богданова своего рода субстанция „антагонистических“ производственных отношений, охватывающая одинаковым образом как отношение крестьянина и кузнеца, так и отношение капиталиста и рабочего. Обмен, который фигурирует у Богданова как присвоение, начинает проявляться с первыми начатками товарного хозяйства. Капиталистическая же эксплуатация, являющаяся для Богданова также разновидностью обмена, возникает с разрушением феодального способа производства как особое капиталистическое присвоение, которое, не будучи совершенно похоже на обмен и на все предшествовавшие формы присвоения, становится точкой скрещения всех основных противоречий капиталистического общества. Присвоение, как наемный труд, существовало гораздо раньше капиталистического присвоения, но только присвоение, выступающее в его единоличной форме как противоречие общественному производству, становится капиталистическим, в нем имманентно выступает противоречие между пролетариатом и буржуазией, т.-е. классовое отношение

эксплуатации и угнетения. Последнее же отношение, очень мало похожее на обмен, диалектически характеризует *капиталистическое присвоение*, отличая его от господствовавшего в феодальную эпоху присвоения.

Энгельс, характеризуя способ присвоения в средние века, говорит: „Право собственности на продукт покоится, таким образом, на *собственном труде*. Если даже где и применялся чужой труд, то он играл обыкновенно второстепенную роль, и наемный рабочий часто получал в этом случае кроме заработной платы еще иное вознаграждение; так ремесленный ученик и подмастерье работали не столько ради харчей и платы, сколько для обучения мастерству" („Анти-Дюринг", стр. 304). Присвоение существовало также в средние века, но там оно находилось в контакте с индивидуалистическим характером производства.

Концентрация средств производства в крупных мастерских и мануфактурах, их превращение в общественные средства производства, что было исторически осуществлено капиталистическим способом производства и его носителем — буржуазией, подчинившись единоличному присвоению, сообщило последнему тот своеобразный капиталистический оттенок, который отличает его от всех предшествовавших форм присвоения. „Раньше,— говорит Энгельс, — владелец средств производства присваивал себе продукт потому, что он по общему правилу был продуктом его труда, а чужой вспомогательный труд был исключением; теперь же владелец средств производства продолжал присваивать себе продукт, несмотря на то, что он был произведен не его трудом, а исключительно *чужим*. Таким образом общественно произведенные продукты стали присваиваться не теми, кто действительно приводил в движение средства производства и создавал продукты, а капиталистом" („Анти-Дюринг", стр. 304). Способ присвоения в капиталистическом обществе, благодаря общественному характеру производства, присущему этому обществу, есть исключительное присвоение продуктов чужого труда, осуществляющееся на почве единоличного владения общественными средствами производства. Исключительное присвоение продуктов только чужого труда не есть просто присвоение, „отношение которого состоит в том, что одни люди работают для других или на других, а исторически своеобразная форма эксплуатации чужого труда владельцами средств производства, выступающая как агрессивно-антагонистическое классовое отношение капитала к наемному труду. Подобное агрессивно-антагонистическое отношение возникло на почве того основного противоречия между общественным производством и капиталистическим присвоением, которое, как было сказано, является точкой скрещения всех противоречий капиталистического общества и, в первую голову, выступает как противоречие между буржуазией и пролетариатом. Когда же

Богданов валит в одну кучу отношения крестьянина и кузнеца, капиталиста и наемного работника, то это объясняется отсутствием диалектического понимания вещей, при котором движущее вперед противоречие замещается метафизическим принципом, которым является это странное присвоение, одинаковым образом охватывающее отношение крестьянина и кузнеца, капиталиста и рабочего и различающееся лишь как отношение обмена.

Другой главный вид производственных отношений для Богданова — отношение сотрудничества. Отношение господства и подчинения, эксплуатации и угнетения является для Богданова формой сотрудничества. Что же представляет собой эта форма? „Это, — отвечает Богданов, — тоже своего рода специализация, но совсем особая, когда один занимается распорядительской, или что то же — организаторской деятельностью, а другие исполняют его указания, один приказывает, а другой подчиняется. На этом была построена древняя патриархальная община, глава которой — патриарх, был организатором всего хозяйства; затем феодальная организация, где феодал господствовал над крестьянином, а сам подчинялся обыкновенно другому, высшему феодалу. Современная крестьянская и мещанская семья имеет тоже „главу“ в виде отца и мужа, который распоряжается общим хозяйством, требует подчинения от жены и детей; на фабрике рабочие подчинены капиталистам, имеющим организаторскую власть, а также получившим от них эту власть инженерам, директорам“ („Нач. курс полит. экон.“). В данном случае перед нами опять выступает полнейшее отсутствие диалектики, историзма, которые замещаются метафизическим принципом специализации, дающим единым махом объяснение различным историческим эпохам. Антагонистически-классовое отношение замещается принципом специализации, который „преодолевает“ историческое понимание вещей, как всеобъясняющая категория, делающая излишними конкретные исторические исследования. С точки зрения этого всеобъясняющего принципа, патриарх древней общины, феодал, капиталист и технически руководящий персонал, получающий от капиталистов распорядительские функции, являются организаторами. Если, таким образом, на ряду с капиталистами-организаторами стоят и технические руководители и главы семей, — то что же тогда отличает отношение господства и подчинения, имеющее место в отношениях капиталиста и наемного рабочего, от авторитарных отношений главы семьи к своим подчиненным, или технического руководителя к подчиненным рабочим? В том то и дело, что с точки зрения Богданова отношение капиталиста и наемного рабочего является не отношением эксплуатации и угнетения, а формой авторитарного сотрудничества, где момент эксплуатации, главным образом характеризующий господствующий класс, отсутствует. Отсут-

ствие же *этой* черты совершенно стирает грань, отделяющую антагонистические отношения капиталиста и наемного рабочего от отношений главы семьи к своим подчиненным. Классовые отношения, в их авторитарной интерпретации у Богданова, пожалуй более похожи на патриархальные семейные отношения, нежели на действительные классовые отношения, имеющие место на всем протяжении исторического развития.

Действительно, что такое капиталист в его исторической физиономии? Каким образом он появляется? Какие характерные черты сопровождают его появление? Стоит только обратиться к исторической действительности, чтобы убедиться, что не организаторская деятельность характеризует историческое выступление капиталиста, а эксплуататорская, которая неотъемлема от исторической миссии капитализма в его прогрессивном смысле. Период первоначального накопления, предшествующий возникновению капиталистического строя, есть период жесточайшей эксплуатации. Первоначальное накопление средств производства есть процесс неудержимо возрастающей эксплуатации мелкого производителя и его превращения в наемного рабочего. Диалектика капиталистического процесса состоит именно в том, что его прогресс осуществляется по пути всеобостряющегося противоречия. Глубоко и ярко говорит об этом противоречии Владимир Ильич: „Развитие производства (а следовательно, и внутреннего рынка) преимущественно на счет средств производства кажется парадоксальным и представляет из себя, несомненно, противоречие. Это — настоящее „производство для производства", расширение производства без соответствующего расширения потребления. Но это противоречие не доктрины, а действительной жизни; это — именно такое противоречие, которое соответствует самой природе капитализма и остальным противоречиям этой системы общественного хозяйства. Именно это расширение производства без соответствующего расширения потребления и соответствует исторической миссии капитализма, его общественной структуре: первая состоит в развитии производительных сил общества; вторая исключает утилизацию этих технических завоеваний массою населения. Между безграничным стремлением к расширению производства, присущим капитализму, и ограниченным потреблением народных масс (ограниченным вследствие их пролетарского состояния) есть несомненное противоречие" („Развитие капитализма в России", Собр. соч., т. III, изд. 2-е, стр. 31).

Основное противоречие капиталистического общества, присущее ему с самого начала, в процессе постоянного углубления ведущее это общество к гибели, говорит о растущем обнищании масс, потребительные способности которых, как объект возрастающей эксплуатации, прогрессивно сокращаются, служа показателем неспособности капиталистического общества раз-

решить указанные противоречия. Проникновение торгового капитала в сферу мелкого производства не блещет прогрессивно-организаторскими красками, а сопровождается порабощением и эксплуатацией мелкого производителя, который оказывается совершенно беззащитным перед властью торгового капитала, лишающего его всякой экономической базы. „Скупая изделия (или сырье) в массовых размерах, скупщики таким образом удешевляли расходы сбыта, превращали сбыт из мелкого, случайного и неправильного в крупный и регулярный, — и это чисто экономическое преимущество крупного сбыта неизбежно повело к тому, что мелкий производитель оказался отрезанным от рынка и беззащитным перед властью торгового капитала" („Развит. капитал. в России", там же, стр. 279.) Образование классов выступает, таким образом,исторически не в форме авторитарного сотрудничества, имеющего место лишь в истории метафизических идей Богданова. Действительная же история является ареной жестоких социальных антагонизмов, которые в капиталистическом обществе достигают своего апогея. Если же производственные отношения принимают у Богданова метафизическую форму авторитарного сотрудничества, то вполне естественно, что и стоимость, которая является социально-исторической категорией, связанной в капиталистическом обществе с классовой борьбой буржуазии и пролетариата, приобретает у Богданова энергетическую форму, т.-е. лишается всяких следов исторической диалектики. Категория стоимости в капиталистическом обществе неразрывно связана с борьбой классов: например, отдельная личность как, например, капиталист, существует благодаря присвоению ее *классом* продукта другого класса, благодаря ее участию в совокупной прибавочной ценности всего класса в целом.

Энергия, лежащая в основе стоимости Богданова, превращает закон стоимости в вечный и естественный, эклектически приноравливает ее к всевозможным историческим формам, которые непосредственно и безотносительно объединяются при посредстве одного всеобъясняющего волшебного слова: авторитарность.

2. Производительность и полезность.

Другой важнейшей проблемой политической экономии является проблема производительного труда. Всякая экономическая категория рассматривается Марксом с точки зрения диалектического метода. С точки зрения этого метода экономическая категория неотделима от данной совокупности производственных отношений, под углом которой эта категория получает научное освещение. Субстанцией, если можно так выразиться, общественных процессов являются производительные силы в их определенной социальной форме. Каждое экономи-

ческое явление, как историческая разновидность этой субстанции, приобретает характер закономерности именно в этой связи, ибо история человечества есть история развития производительных сил. Диалектическая причинность исторического процесса смыкается вокруг этой субстанции, которая определяет и выявляет свои модификации по пути исторического развертывания, как его первоисточник, базис, движение которого действенно отражается и преломляется на самых отдаленных вершинах социального процесса. Скучное и сухое мифологизирование, состоящее в фабрикации готовых исторических схем, которые в полной индифференции к исторической причинности производят с метафизическим дерзновением исторические суррогаты, безжалостно разоблачается в свете этого диалектического метода как ложно мыслительная иллюзия, подлежащая сама объяснению.

Единство исторического процесса связано с тем, что как его субъект — человечество, так и его объект — природа существуют на всех ступенях истории. Но это единство является лишь общим фоном, на котором исторический процесс развертывает динамику своих социальных вариаций, различий, своеобразий, составляющих настоящий предмет диалектического изучения. Маркс поэтому говорит, что абстрактные определения производства должны быть проанализированы, чтобы присущие ему и исторически выделяющие его различия не были стерты. Мудрость же буржуазных экономистов, доказывающих вечность и гармонию существующих социальных отношений, заключается, согласно Марксу, в забвении этих различий и в бесплодных попытках доказать, что орудия производства и предшествующий накопленный труд являются необходимыми предпосылками производства, безотносительно к характеру орудий производства, хотя бы этим орудием была только рука дикаря, и так же безотносительно к характеру накопленного труда, хотя бы последним была только сноровка этой руки, приобретенная в процессе повторных упражнений. С такой „вечной“ точки зрения капитал, как средство производства и результат предшествовавшего и объективированного труда,— как иронически замечает Маркс, — всеобщее и естественное явление. Но это утверждение становится возможным лишь тогда, когда отбрасывается то специфическое, что одно лишь превращает орудие производства и накопленный труд в капитал. Нет производства вообще, есть лишь производство индивидов, представляющих в данной исторической совокупности производственный организм, как морфологическую производственную разновидность в историческом развитии производительных сил.

Производственный процесс есть процесс диалектический, отмечающий свои преобразования среди ряда неравномерностей и непропорциональностей, что с особенной рельефностью выступает в капиталистический период, когда периоды про-

цветания сменяются периодами кризиса, развитие одной отрасли промышленности ведет к упадку другой и рост промышленности обгоняет рост земледелия. Диалектическая динамика, являющаяся душой производственного процесса, является ею и в истории вообще, которая движется противоречиями. Проблема производительности труда, как проблема экономическая, получает свое разрешение в свете диалектического понимания истории, рассматривающей всякую социальную категорию под углом того исторического своеобразия, которое меньше всего может претендовать на вечность. Пафос вечности составляет скорее удел тех метафизических доктрин, которые при посредстве безвременных принципов, в роде организации и специализации, сооружают миростроительские концепции, полные безвременного задора, но так же безвременно гибнущие и отдающие свой прах — прах доктрин — в музей метафизических нелепостей. Ставя вопрос о различии между производительным и непроизводительным трудом, Богданов говорит: „Экономисты до сих пор неодинаково понимают это различие. Один называет „производительным“ только такой труд, который создает материальные осязаемые продукты, а всякий иной считает „непроизводительным“. С этой точки зрения производителен только один физический труд крестьян, ремесленников, рабочих, да и то не всяких: труд рабочих перевозочной промышленности не создает нового материального продукта и потому должен оказаться „непроизводительным“, — а тем более всякий умственный труд, например, работа распорядителей в предприятиях, учителей и т. п. Другие экономисты признают производительным всякий труд, который *нужен обществу*, не только *физический*, но и духовный; сюда подойдет и труд слесаря и работа железнодорожного машиниста или трамвайного кондуктора, и деятельность распорядителя и учительская. Сюда, значит, не относится: во-первых, работа разрушительная, например, выполняемая убийцей или грабителем; во вторых, работа, которая просто не касается общества, например, деятельность личного потребления, которая выполняется каждым отдельным человеком всецело в его интересах, или какая-нибудь игра в шахматы и пр. Мы выберем для себя именно это, второе, понимание производительного труда, как более простое и удобное: труд производительный будет для нас означать то же, что труд *общественно-полезный*. Политическая экономия есть наука об обществе, и для нее суть дела не в материальности или нематериальности продуктов труда, а и в его общественном или необщественном характере“ („Нач. курс полит. экон.“). Таким образом производительным трудом объявляется труд общественно-полезный, независимо от характера и специфических свойств данного общества.

Маркс, руководимый диалектическим методом, рассматривал производительный труд как историческую категорию прежде

всего. Он квалифицирует понятие производительного труда, встречающееся в ранних экономических системах, не как нечто случайное, но как идеологическое отражение различных степеней производственного процесса. Когда физиократы признают производительным всякий труд, применяемый в земледелии, то такое определение соответствует экономическим предпосылкам физиократизма, ибо если причина богатства и его роста усматривается только в увеличении излишка сельскохозяйственного производства, то, следовательно, промышленный и торговый труд, могущий быть необходимым и полезным для всего процесса производства, не может считаться производительным, решающим фактором возрастания национального богатства. Согласно диалектическому методу, как верно замечает Гильфердинг, историческое развитие всюду идет параллельно с развитием понятий, так что развитие общественно-производительных сил выступает то в исторической реальности, то как отражение системы понятий. Различение между производительным и непроизводительным трудом является для Маркса выражением исторических определенных общественных условий производства, почему и понятие производительного труда меняется в зависимости от различия производственной организации. Диалектическая точка зрения, вынуждающая к строгому историческому мышлению, сводит к абсурду всякую попытку отвлекаться от исторически данной производственной структуры и решать какую-либо социальную проблему в плоскости исторического безразличия, т.-е. метафизически.

Проблема производительного труда в капиталистическом обществе является специфической проблемой *данного* общества, которое получает освещение под углом его строгого социального своеобразия, рельефно выступающего в данной совокупности производственных отношений. Наличие же указанного отвлечения необходимо определяет „бесполезное“ решение, которое сводится к общему месту, что производителен всякий полезный труд, понимание которого предоставляется теоретическому произволу индивидуального толкования. Определение производительности, данное Богдановым, не имеет ничего общего с историческим пониманием вещей, несмотря на то, что Богданов говорит об историчности своей точки зрения. Понимание производительного труда как общественно-полезного является той точкой зрения, которую Маркс бичевал со всей присущей ему беспощадной полемической меткостью. Маркс беспощадно высмеивает, например, Гарнье, который толкует слово „полезный“ индивидуалистически, понимая под ним результаты труда, доставляющие наслаждение, что обусловливает таким образом максимальную производительность труда проститутки. Понимание производительности под углом полезности чревато целым рядом парадоксов, но бессодержательно по действительному проникновению в сущность трактуемого предмета.

Точка зрения Маркса на производительный труд различается не только от „исторической“ точки зрения Богданова, но и от той точки зрения, которую в вышеприведенной цитате Богданов противопоставляет точке зрения общественной полезности. Маркс прежде всего констатирует буржуазную ограниченность, которая, считая формы производства абсолютными его формами, а потому и вечными, может смешивать вопрос о том, что такое производительный труд с точки зрения капитала, с вопросом о том, какой труд вообще производителен или что такое производительный труд вообще. Маркс ставит вопрос о производительном труде с точки зрения капиталистического общества, так как „каждая система производственных отношений имеет свое понятие производительного труда“. „Производительным трудом в системе капиталистического производства, — говорит Маркс, — будет такой труд, который производит прибавочную стоимость для того, кто его применяет или кто превращает объективные условия труда в капитал, а их владельца — в капиталиста; следовательно, труд, который производит свой собственный продукт, как капитал“ („Теории прибавочн. стоим.“. т. I, стр. 270). Таким образом для Маркса производительным трудом в капиталистическом обществе является не физический труд, овеществляющийся в осязательных продуктах, и не труд общественно-полезный, а труд, который производит прибавочную стоимость для капиталиста, непосредственно превращается в капитал, непосредственно обменивается на капитал, который покупается капиталистом на его переменный капитал с целью извлечь из него прибавочную стоимость. Непроизводительным является труд, который обменивается не на капитал, а на доход, охватывающий заработную плату, прибыль и все те его формы, под которыми другие участвуют в прибыли капиталиста, например, процент и ренту.

Но Богданов, стоящий на „исторической“ точке зрения, отвергает совсем разделение общественно-полезного труда на производительный и непроизводительный, как „бесплодное усложнение, способное только запутывать анализ“. Всякий труд, — говорит Богданов, — удовлетворяющий общественную потребность, следовательно, объективно нужный для данной экономической системы, должен быть признан производительным. Противопоставлять ему надо только социально-бездеятельное существование и разрушительный труд, — общественный паразитизм и анти-социальную активность“ („Курс полит. эконом., том II, выпуск IV, стр. 17). Исходя из сказанного Богдановым, можно спросить: неужели всякий труд, удовлетворяющий общественную потребность, входит в данную экономическую систему? Послушаем Маркса, и для нас станет ясной „историчиость“ точки зрения Богданова. „Актер, например, хотя бы и клоун, будет производительным рабочим, если он работает на службе у капиталиста (антрепренера), которому

он отдает больше труда, чем получает от него в форме заработной платы, тогда как портной, который приходит на дом к капиталисту и починяет ему брюки, производит для него лишь потребительную стоимость и является непроизводительным рабочим. Труд первого обменивается на капитал, труд второго — на доход. Первый производит прибавочную стоимость, при втором — потребляется доход". С точки зрения Богданова, согласно которой всякий труд, удовлетворяющий общественной потребности, является производительным трудом, вышеприведенное положение Маркса должно звучать как странный парадокс, ибо с этой точки зрения бесполезный труд клоуна, доставляющий капиталисту прибавочную стоимость, производителен, тогда как высокополезный труд портного оказывается непроизводительным. С точки зрения общественной полезности труд портного, конечно, неизмеримо полезнее для общества, нежели труд клоуна, и, однако ж, с точки зрения Маркса производительным в капиталистической системе оказывается именно этот бесполезный труд, бесполезный для общественного процесса производства.

Да, такое понимание производительного труда Марксом действительно странно с точки зрения Богданова, но непреложно с точки зрения диалектики. Всякий труд, удовлетворяющий общественную потребность, является, по мнению Богданова, производительным; удовлетворение общественной потребности идентифицируется для Богданова с вхождением в данную экономическую систему. Однако, если бы Богданов рассматривал производительный труд с точки зрения данной экономической системы, он не получил бы такого неисторического определения, как общественно-полезный, ибо категория полезности не дает никакой характеристики специфических черт данного общества, не оттеняет особенности данной социальной структуры. Основная характерная особенность капиталистической системы заключается в производстве прибавочной стоимости, без которой она не может ни существовать, ни выполнять свои общественные функции. Прекращение прибавочной стоимости повлекло бы за собой немедленное прекращение капиталистической системы хозяйства. Следовательно, труд, создающий прибавочную стоимость для капиталиста, обусловливающий возможность дальнейшего воспроизводства системы, является производительным с точки зрения этой системы. Таким образом, только труд, создающий прибавочную стоимость для капиталиста, входит в капиталистическую систему совершенно независимо от его полезности или бесполезности для общественного процесса производства, совершенно независимо от его физического или интеллектуального характера, независимо от его воплощения в материальных ценностях.

Маркс, как подлинный диалектик, исходил прежде всего из *данной формы общественных отношений*, которая, как капита-

листический способ производства, имеет форму наемного труда, используемого капиталистом для извлечения прибавочной стоимости. С этой диалектической точки зрения, рассматривающей всякую общественную форму под углом ее специфического производственного своеобразия, конкретный характер и особенная полезность труда безразличны для определения его производительности. „Разграничение производительного и непроизводительного труда не имеет никакого отношения ни к особенной специальности труда, ни к особой потребительной стоимости, в которую воплощается эта специальность“ (Маркс). Естественно, что труд, производящий товары, должен быть полезным трудом, воплощаться и реализоваться в потребительных стоимостях, ибо только такой, производящий потребительные стоимости, труд обменивается на капитал. Однако, в системе капиталистического производства не это определяет его производительность. „Ибо, специфическую потребительную стоимость для капитала создает не его данный полезный характер, равно как и не специальные полезные свойства продукта, в котором он овеществляется; эта стоимость обусловливается характером труда, *как творческого элемента по отношению к меновой стоимости,* — она создается абстрактным трудом, но не потому, что он представляет собой определенное количество всеобщего труда, а потому, что он представляет *большее количество абстрактного труда, чем то, которое содержится в цене труда,* т.-е. стоимости рабочей силы“ (Маркс).

Труд, как творческий фактор по отношению к меновой стоимости, становится производительным как труд, входящий в данную экономическую систему, которая является системой эксплуатации чужого труда. Определение производительного труда, не включающее основного момента данной системы, не имеет ничего общего с историческим пониманием вещей. И поэтому по меньшей мере странны следующие слова Богданова, стоящие в самом решительном противоречии с его толкованием производительного труда. „Если мы стоим на *исторической* точке зрения, — говорит Богданов, — то нам нельзя определять, производительный или непроизводительный характер труда с точки зрения какой-либо иной, а не этой самой организации; иначе открывается простор произволу в исследовании“ (Богданов и Степанов, „Курс полит. эконом.“, т. II, в. IV, стр. 13). Однако, как нам известно, непроизводительным трудом, который правомерно противопоставляется производительному, является для Богданова социальный паразитизм и разрушительный труд, тогда как всякий другой труд, удовлетворяющий какую-либо общественную потребность, производителен, так сказать, по существу. Широта и неопределенность такого противопоставления резко свидетельствуют о метафизичности точки зрения Богданова, ибо что можно извлечь в смысле исторически определенного своеобразия производительности труда в капиталистической си-

стеме, если считать производительным всякий труд, лишенный признаков общественного паразитизма и анти-социальной активности? А между тем с подлинно-исторической точки зрения даже наемный труд, поскольку он употребляется не для извлечения прибавочной стоимости, не является производительным, конечно, не за его бесполезность для общественного производства, а за его индифферентизм к возрастанию прибавочной стоимости и, следовательно, к данной системе капиталистического хозяйства, поскольку она зиждется на производстве и воспроизводстве прибавочной стоимости.

Именно социологическая концепция производительного труда у Маркса исключает разделение между физическим и интеллектуальным трудом, т.-е. трудом, который не воплощается в материальных ценностях, как производительным и непроизводительным, ибо труд интеллектуальный производителен, если он производит прибавочную стоимость и, таким образом, входит в капиталистическую систему. Так, например, для Маркса школьный учитель является производительным рабочим, „если он не только обрабатывает детские головы, но и обрабатывает самого себя для обогащения предпринимателя". Поэтому совершенно неоснователен упрек Богданова по адресу Маркса, который будто бы поддерживал те воззрения старой политической экономии, которые признавали производительным только труд, производящий изменения в материальных вещах. С точки зрения Маркса, труд, служащий для удовлетворения так называемых духовных потребностей, является производительным, если он входит в капиталистическую систему, независимо от того, порождается эта потребность „желудком или фантазией". Производство прибавочной стоимости является, таким образом, единственным правомерным критерием производительности труда в капиталистическом обществе.

Признавая,—понятно, только на словах,—соображения Маркса о непроизводительном труде „правильными и необходимыми", поскольку „дело идет о вполне завершенной абстрактно-чистой капиталистической системе", Богданов однако ж говорит, что „в капиталистическом обществе, среди которого мы живем, с его разнообразными наслоениями, разумеется, не всякий производительный (?) труд принимает такую специфически определенную форму". В данном случае мы сталкиваемся с одним из тех парадоксов, которыми так изобилует концепция Богданова. Если верны соображения Маркса на производительный труд, то как же понимать высказывания Богданова, что не всякий производительный труд принимает такую специфически определенную форму (там же, стр. 15), т.-е. что не всякий производительный труд производителен. Если Маркс прав, то специфически определенная форма труда определяет его производительность, а именно его организованность на капиталистических началах. Но если Маркс прав, и производи-

тельным трудом является труд, организованный на капиталистических началах, то как же тогда понимать слова Богданова, что не всякий производительный труд, т.-е. организованный на капиталистических началах, принимает такую специфически определенную форму, т.-е. организованности на капиталистических началах? Чтобы оставаться внешне на точке зрения Маркса, Богданов решает вопрос таким образом, что представляет весь производительный труд мыслимого капиталистического общества, — „производительным“ и способствующим самовозрастанию капитала — „т.-е. самое это общество состоящим только из капиталистов и наемных рабочих, идеализируя первых в виде класса нетрудящегося, а исключительно потребляющего и накопляющего, вторых — в виде класса, охватывающего все виды социально необходимого труда“. (Там же, т. II, в. IV, стр. 15.)

Может, конечно, казаться, что в таком „абстрагировании“ Богданов следует Марксу, который, как известно, исходил из абстрактного капитализма для постижения его имманентных законов. Однако, такое представление будет глубоко ошибочным. Маркс действительно изучал капитализм в его чистом виде, очищенном от всех докапиталистических напластований, которые в живой реальной действительности уживаются с ним рядом. Но почему Марксу понадобилась такая абстракция, которая, как он говорит, заменяет при анализе экономических форм „микроскоп и химические реактивы“? Абстракция чистого капитализма служила Марксу орудием воспроизведения его *специфических* закономерностей, *качественно* отграничивающих его от предшествующих формаций, давала ему возможность проникать в *своеобразное* бытие этих закономерностей, которое не может быть постигнуто при безразличном изучении всего переплета сосуществующих с капитализмом формаций. Абстракция же Богданова служит ему, напротив, орудием *затемнения и обезличения данной специфической формы*, что и отличает ее от абстракции Маркса.

Рассматривая проблему производительного труда, Маркс гипотетически допускает чистое капиталистическое общество с целью обнаружить его своеобразие и выделить спецефические черты его категорий. „При изучении существующих отношений капиталистического производства можно допустить (потому что это, вообще говоря, все более и более становится фактом, потому что это является сознательной целью и потому что только при этом условии производительные силы труда достигнут наивысшего развития), что весь мир товаров, все сферы материального производства — производства материального богатства — подчинены (формально или реально) капиталистическому способу производства. При этом предположении, которое выражает собой определенную цель (limit) и которое, стало-быть, все более и более приближается к реальной действительности, все рабочие, занятые в производстве товаров,

являются наемными рабочими, а средства производства противостоят им во всех отраслях, как капитал. А в таком случае можно признать характерным для производительных рабочих, т.-е. для рабочих, производящих капитал, то обстоятельство, что их труд реализуется в товарах, в материальном богатстве. Таким образом, производительный труд рядом со своей главной характерной чертой, не имеющей никакого отношения к содержанию труда и совершенно не зависящей от этого содержания, приобретает отличную от первой побочную характерную черту" („Теории прибав. стоимости", т. I, стр. 277). Производительный труд, который в капиталистической системе не имеет никакого отношения к его содержанию и к его полезности (ибо главной его характерной чертой является не производство потребительных стоимостей или товаров, а производство прибавочной стоимости), приобретает в условиях ее чистоты еще побочную характерную черту, выражающуюся в реализации труда наемных рабочих в материальном богатстве — товарах. Побочной эта черта является по той причине, что она не выражает капиталистический процесс производства в характеризующем его основном аттрибуте, заключающемся в процессе поглощения неоплаченного труда, а характеризует его как процесс простого производства товаров. Однако, только от специфической формы капиталистического общества получают его категории свою основную историческую характеристику, которая в „абстракциях" Богданова бесследно пропадает и извращается.

Для Маркса один и тот же труд является производительным и непроизводительным в зависимости именно от его специфически определенной формы, т.-е. организованности на капиталистических началах. „Рабочий фабриканта фортепиан есть производительный рабочий. Его труд возмещает не только заработную плату, которую он потребляет, но кроме того в фортепиано, в товаре, который продает фабрикант фортепиан, содержится прибавочная стоимость сверх стоимости заработной платы. Предположим, напротив, что я покупаю весь материал, необходимый для фортепиано (или пусть его имел бы хоть сам рабочий), и вместо того, чтобы купить фортепиано в магазине, поручаю сделать его в моем доме. Фортепианный рабочий окажется тогда непроизводительным рабочим, так как его труд непосредственно обменивается на мой доход" („Теории прибав. стоим.", стр. 169 — 170). Оказывается, что для Маркса даже один и тот же фортепианный рабочий оказывается производительным и непроизводительным, в зависимости от специфически определенной формы его труда, который менее всего охватывает все виды социально-необходимого труда. Точка зрения Маркса на производительный труд является классовой в самом историческом смысле этого слова, ибо если только тот труд производителен, который имеет форму наемного труда, нанимаемого капиталом для извлечения прибавочной стоимости, то классовый

характер данной точки зрения непреодолимо вытекает из классовой организации данного общества, так как труд в данном случае признается производительным или непроизводительным не с точки зрения его содержания, а с точки зрения общественной формы его организации, которая и выступает как форма эксплуатации наемного труда капиталом. Классовая точка зрения в данном понимании производительного труда не есть нечто представляемое, а является отраженной и осознанной действительностью, в которой обособление технических факторов производства выступает как их принадлежность к отдельным классам, которые в своем специфическом производственном назначении, — а именно, как эксплуататора наемного труда, и наемные рабочие, как объекты этой эксплуатации, только и входят в данную экономическую систему, выполняя свои производственные функции. Производительность же неотделима от вхождения в эту систему, поскольку она базируется на производстве прибавочной стоимости, т.-е. на эксплуатации наемного труда капиталом.

Квалификация же производительного труда, как всякого труда, направленного на удовлетворение производственной системы, совершенно не выделяет классового момента, характеризующего производительный труд в капиталистическом обществе. Богданов, однако, это отрицает и пытается доказать, что именно из *его* понимания производительного труда непреложно следует его классовый характер. „Надо заметить, — говорит Богданов, — что как раз классовую точку зрения некоторые считают возможным использовать для возражения против изложенного понимания производительного труда. Они указывают, что при этом наемные рабочие физического труда смешиваются в один производительный трудовой класс вместе с интеллектуально-техническим и административным персоналом современных предприятий; а между тем действительные классовые тенденции здесь и там весьма различны, но легко показать, что аргументация эта основана на недоразумении. Принадлежность лиц и групп к составу того или другого класса далеко еще не определяется тем, занимаются ли они производительным трудом. Так, рантьеры представляют наиболее законченный тип класса капиталистов, — однако, даже между ними можно найти людей, которые посвящают немало времени работам бесспорно производительным, иногда научным, иногда технически изобретательным, и даже просто полезному физическому труду; мы знаем, например, как много сделали для техники автомобильного и авиаторского дела любители-спортсмены; это не мешает им оставаться представителями рантьерства, как Людовику XVI его слесарное мастерство не мешало оставаться представителем феодальной аристократии. С другой стороны, и рабочий, который положил за время хороших заработков некоторую сумму в ссудо-сберегательную

кассу и получает проценты, еще не перестает от этого принадлежать к пролетарскому классу. Экономические функции той или иной личности или группы могут быть очень сложными и в то же время очень часто имеют смешанный характер; но обыкновенно одна из этих функций настолько преобладает над остальными, что подавляет их влиянием и вполне определяет собой классовый тип личности или группы. Это специально относится к различного рода наемным служащим, выполняющим технически организаторскую, счетоводную и т. п. работу. Высшие разряды таких служащих — директора, инженеры — находятся в особом экономическом положении: с одной стороны, авторитарная роль, их значительная власть над другими служащими и рабочими производственно обособляет их среди трудящегося коллектива и уже сама по себе порождает особые классовые тенденции; с другой стороны, благодаря особенному значению индивидуальных специальностей и знаний для прибыльности предприятия, оплата их труда не зависит всецело от его количества и сложностей и не подчиняется обычной норме эксплуатации, а бывает по большей части гораздо выше; это делает данную группу представительницей не только производительного труда, но и капиталистического дохода; последнее влияние и бывает в наше время почти всегда решающим для их классовой физиономии. Напротив, низшие слои интеллигентно-технического персонала и прочих служащих, не занимая авторитарной позиции в системе труда и не имея никакой доли в капиталистическом доходе, по мере своего развития, все очевиднее обнаруживают тяготение в сторону пролетарско-классового коллектива" („Курс полит. экон.", т. II, в. IV, стр. 15—16).

Прежде всего необходимо сказать, что отсутствие классовой точки зрения в понимании производительного труда у Богданова сказывается не в смешении рабочих физического труда в один производительно-трудовой класс вместе с интеллигентно-техническим и административно-техническим персоналом, ибо Маркс считал производительным любой труд, производящий прибавочную стоимость для капиталиста, независимо от источника тех потребностей, которым этот труд удовлетворяет.

Классовый характер в понимании производительного труда у Маркса сказывается в перемещении центра тяжести от содержания труда к его форме. Так, Маркс берет критерием производительности труда общественную форму его организации, отношение собственников средств производства к непосредственным производителям, словом, отношение борющихся классов. Для Богданова именно сго определение производительного труда, как общественно полезного, охватывая все виды социально-необходимого труда, выделяя различную степень авторитарности в процессе труда различных агентов производства, составляет настоящую классовую точку зрения.

Вышеприведенная цитата Богданова обнаруживает смешение автором проблемы производительного труда с авторитарной позицией в системе производства, занимаемой различного рода наемными служащими. Вопрос о производительном труде есть вопрос о его производственной структуре в целом, которая является классовой в историческом смысле этого слова, а не вопросом о позиции, которую занимает в данной системе та или иная личность.

Классовая точка зрения Маркса заключается не в том, чтобы различать градации авторитарности в системе труда по отношению к той или другой личности, а в том, чтобы выявить в данной социальной категории производство и структуру данного общества в ее историческом своеобразии. Классовый характер в марксовом понимании производительного труда сказывается именно не в зависимости его от его полезности, конкретной полезности для данной экономической системы. Богданов же берет для исторического определения производительного труда такой неисторический критерий, как полезность, что находится в полном контакте с универсальной тектологической расплывчатостью, но в непримиримом противоречии с такой „ограниченной и частной схемой“, каковой, согласно Богданову, является диалектическое мировоззрение.

ПОСЛЕСЛОВИЕ.

I.

Ответ Богданову.[1]

„Против такой односторонности действительность имеет собственную силу; она находится в союзе с истиной против сознания и выясняет ему сперва, что такое истина".

Гегель („Феноменология духа").

Богданов, определяющий свою тектологию как „мировую методологию", которою в первую очередь должен руководствоваться пролетариат, естественно заставляет спросить о ее связи с его революционной тактикой. Маркс видел критерий истинности теории в ее практической приложимости и способности служить орудием революционных действий. Ленин полностью разделял этот взгляд и гениально применял его в руководстве борьбой пролетариата, который под этим руководством совершил величайшую революцию и вдребезги сломал старую капиталистическую машину, чтобы на ее развалинах построить социалистическое общество.

Однако, Богданов, сочинивший „Мировую программу человеческой практики", совершенно отказывается понимать возможность связать его „тектологию" с тактикой в любой ее форме, что кажется ему совершенно непостижимым и непонятным. Нужно сказать, что Богданов в своем непонимании выдает тайну его собственной идеологической конструкции, которая, конечно, чрезвычайно тесно связана с определенной навязываемой ею пролетариату тактикой — всякая теория связана с практикой, но связана она реакционными нитями, обнажить которые и было нашей целью. Богданов с высокомерным презрением отвергает всякую возможность связать его „тектологию" и тактику, считая, что это несоизмеримые вещи, и ссылается даже на „словари", чтоб убедить в невозможности подобной связи. „До сих пор я думал, — возражает нам Богда-

[1] См. Богданов. „Всеобщая организационная наука", изд. 3-е, стр. 297.

нов, — что знаю, что значит слово „тактика“. Очевидно, что я ошибался. Согласно со всеми словарями, я полагал, что тактика — это приемы текущей борьбы: тактика, наприм., парламентская, экономически-забастовочная, террористическая, военно-боевая и т. д. Я думал, что выработка мировой методологии может представлять программу, огромную научно-культурную программу. Оказывается, это тактика, конкурирующая с забастовочной, партизанской и т. п.“. Богданов в приведенных словах с очевидностью обнаруживает только одно, а именно, что он ошибался. Но незнание, говорил еще Спиноза, не является аргументом. Богданов проявляет „аристократический“ гнев за попытку увязать его „мировую методологию“ с простой революционной тактикой, усматривая в этой попытке принижение ее величия, которое не может итти ни в какое сравнение с тактикой. Так полагает Богданов. Ленин, однако, говорит, что вера на слово является довольно сомнительным средством в деле познания истины и скорее составляет принадлежность субъектов, неспособных к такому познанию.

Вопреки всем уверениям Богданова связь такая существует в довольно явной и очевидной форме. Чтоб убедиться в этом, стоит только обратиться к трактовке Богдановым проблемы пролетарской революции. Важнейшим тектологическим оружием является „принцип относительных сопротивлений“ (см. главу „Тектология и тактика“). Указанный богдановский принцип в отношении к пролетариату диктует прежде всего тактику смиренного бездействия по отношению к капиталистическому строю, диктует ему в лучшем случае лишь оборонительные действия, отметая, как вздор и авантюру, всякие попытки со стороны пролетариата штурмовать этот строй для его уничтожения. Попытки такого революционного штурма, направленные на осуществление социализма, но предпринятые при отсутствии у пролетариата знания „мировой методологии“ Богданова, оцениваются последним как „попытка построить мировой дворец без знания законов архитектуры“.

Пролетариату в рамках капиталистического строя, конечно, не до изучения „тектологии“ Богданова, ибо угнетающий его класс заботливо отнимает у него всякую возможность изучать даже несравненно более близкое и родное ему пролетарское мировоззрение диалектического материализма, которое действительно с неопровержимой научностью указывает и освещает ему путь его революционного освобождения от ига капитала. Пролетариат в рамках капиталистического строя несомненно обречен на культурное прозябание, ибо необходимость производить прибавочную стоимость для класса капиталистов мало благоприятствует возможности приобщиться к сокровищнице мировой культуры вообще и „мировой методологии“ в особенности. Невозможность для пролетариата такого приобщения превращает, по мнению Богданова, в *злую иронию* попытку

с его стороны уничтожить производственные отношения капитализма, чтобы сменить эти отношения социалистическими. „Культурная несамостоятельность пролетариата в настоящее время, — говорит Богданов, — есть факт основной и несомненный, который надо честно признать и из которого следует исходить в программе ближайшего будущего. Культура класса — это вся совокупность его организационных форм и методов. Если так, то какой *злой иронией* или каким *детским неразумием* представляется проект немедленно навязать пролетариату дело самого радикального, невиданно сложного и трудного во всей истории организационного переустройства в мировом масштабе? И это тогда, когда так часто на наших глазах распадаются и рассыпаются — нередко даже не от внешних ударов — его собственные организации („Вопросы социализма", стр. 68).

Исходя из культурной несамостоятельности пролетариата, которая в рамках капиталистического общества вряд ли может быть изжита, Богданов третирует — как злую иронию и детское неразумие — всякие попытки пролетариата сокрушить революционным путем этот строй, как необходимую предпосылку для его культурного вызревания и построения социалистического общества, считая такие попытки безнадежно утопичными и максималистскими. Рабочий класс, не владея своими „организационными орудиями", не должен даже мечтать о социалистическом строительстве, что, по мнению Богданова, было бы „авантюрой без малейшего шанса на успех". Любопытно, что Богданов утверждал это в такое время, когда русская буржуазия уже была повержена во прах и пролетариат употреблял величайшие усилия и напряжения для отстояния и укрепления своей диктатуры.

Что же пролетариату остается делать, если социалистическое строительство при отсутствии у него „организационных орудий" является лишь преступной фикцией? Пролетариату, — отвечает на это Богданов, — остается тогда вырабатывать „программу культуры", которая „означает прямую подготовку, *в условиях старого строя*, класса-организатора, творца нового строя" („Вопросы социализма", стр. 69). Короче, пролетариату, который „не может и не должен" захватить власть для осуществления социализма через революционную диктатуру, остается лишь безнадежно коснеть в тисках капиталистического строя и „вырабатывать" культурную программу, „работая" над динамическим решением мировой задачи. Подобная „динамика" вопреки всем „недоумениям" Богданова говорит с несомненной очевидностью о *наличии* связи между его „тектологией" и навязываемой ею пролетариату тактикой.

Тектология Богданова навязывает пролетариату тактику оппортунистического организационного бездействия, перенося центр тяжести на его культурно-тектологическое вызревание в рамках капиталистического строя. Однако, такая культурно-

тектологическая перспектива вызревания пролетариата в рамках капиталистического строя, как средство общественного переустройства, выдает лишь реакционно-метафизическую природу богдановского умозрения. Проблему социалистической культуры пролетариат может решать только в результате завоевания власти, когда, установив революционную диктатуру, создает *действительные*, а не „тектологические" предпосылки для своего культурного вызревания и социалистической культуры. Но о возможности для пролетариата решать эти проблемы в рамках капитализма могут говорить только безнадежные оппортунисты, которые жадно цепляются за всякие „бесконечно шаблонные воззрения", чтоб на основании последних клеймить как авантюризм попытки пролетариата революционным путем завоевать власть с целью своего подлинного культурного вызревания и подлинного социалистического строительства. „Если бы основания богдановской теории были бы верны, — говорит Бухарин, — то задача пролетарской революции была бы так же неразрешима вообще, как задача квадратуры круга или perpetuum mobile (Бухарин. „О характере нашей революции"). Захват власти пролетариатом с целью построения социалистического общества квалифицируется Богдановым как авантюра, способная порождать лишь злейшую реакцию.

Виновником такой авантюры оказывается, конечно, в первую голову *Ленин*, который прежде всего виновен в опасном и авантюристическом „максимализме" и оптимизме. „Вера и оптимизм хороши для боя, — поучает Богданов, — но не хороши для исследования. Вступить же в бой надо лишь на хорошо исследованной почве. И в этом отношении наш максимализм очень опасен; он может послужить идейной основой для авантюр и жестоких поражений. Частью уже он, в форме ленинизма, сыграл у нас эту роль" („Вопросы социализма", стр. 90). Таким образом, максимализм, в форме ленинизма, является идейной основой авантюр и поражений! Считая, что наука должна объяснять и разоблачать всякого рода утопии, Богданов с ревностью не веры, а „науки", принимается разоблачать также ленинский „максимализм", который в лице военного коммунизма „создает ту атмосферу миража, в которой смутные образы социализма принимаются за его осуществление". Жизнь, думается, подтвердила и подтверждает *научность ленинских идей*, которые в своей основе являются применением материалистически-диалектической логики к эпохе империализма и пролетарской революции. „Научные" же идеи Богданова являются в свете торжествующих идей „максималиста" Ленина лишь мертворожденным оппортунистическим шаблоном, который всегда встречал в лице Ленина своего неумолимого врага. Богданов, однакож, считает клеветой уличение его организационного мировоззрения в реакционности. Данная работа имела своей целью выявить

эту реакционность, выражающуюся у Богданова в отрицании революционного переворота и *отрицании в лице самого пролетариата революционной силы*, что, конечно, свидетельствует о его глубоко реакционном характере.

Богданов в ответ на такую оценку его мировоззрения разражается следующими наивными вопрошаниями, полными удивления и недоумения: „Где? Когда? Как? Откуда почтенный автор это вычитал? Как может тектология „гносеологически“ приводить не только к такому безобразию, как отрицание политического переворота, но к чему бы то ни было, когда она всякую „гносеологию“ отрицает как схоластику? Где „провозглашается тектологическое безразличие переворота“? Непостижимо. Совершенно для меня ново! Или быть-может слишком непопулярно...“ („Всеобщая организационная наука“, изд. 3-е, стр. 297).

Относительно этих наивных вопрошаний нужно заметить, что не всякая наивность свидетельствует еще о правдивости. Богданов в одном несомненно прав: именно, что отрицание революционного переворота есть безобразие. Революционный диалектический материалист действительно называет такое отрицание безобразием. „Для *практического* материалиста, т.-е. для *коммуниста*, дело идет о том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически обратиться против вещей, как он застает их, и изменить их“ (Архив Маркса и Энгельса, т. I, стр. 217). Естественно, что с точки зрения Маркса, Энгельса и Ленина действия и мысли противоположного характера являются безобразными. Но в таком безобразии целиком повинен Богданов и уж во всяком случае не Ленин, которого Богданов клеймит как утописта, безнадежно порвавшего с наукой и с научностью.

Богданов оценивает идею построить социализм руками культурно незрелого пролетариата, осуществляющего его в союзе с крестьянством, как злую фантазию. Думается, что это и есть самое настоящее безобразие. Ленин, имея в виду такие безобразия, составляющие неотъемлемую принадлежность всех оппортунистов, говорил: „До бесконечия шаблонным является у них довод, который они выучили наизусть во время развития западно-европейской социал-демократии и который состоит в том, что мы не доросли до социализма, что у нас нет, как выражаются разные ученые господа из них, объективных экономических предпосылок для социализма“ („О нашей революции“, Собр. соч., т. XVIII, ч. II, стр. 118—119). Ленин безжалостно высмеивал такие оппортунистические шаблоны, — пошлые порождения социал-демократической рутины, которые, однако, являются краеугольным камнем и организационного мировоззрения Богданова в трактовке проблемы пролетарской революции.

Наивные вопрошания Богданова вряд ли в состоянии это

замазать. Когда же Богданов заявляет в своей „Тектологии“, что нет необходимости выбирать между различными (см. „Организационный опыт или „преодоление философии“, гл. IV), классовыми воззрениями для решения мировой задачи, ибо ее размеры и характер не зависят от того, *какая общественная сила* вынесет на себе тяжесть этого дела, т.-е. что перестройка общества вообще не связана с определенным классом, то это и есть *очевидное отрицание исторически-революционной роли пролетариата*, или, говоря словами Богданова, — безобразие, вскрыть которое и было нашей задачей.

Реакционный характер „организационного мировоззрения“, выдвигающего в качестве важнейшего тектологического оружия принцип относительных сопротивлений, диктующий пролетариату тактику тектологического бездействия в отношении капиталистического строя, сказывается с особой наглядностью в критике Богдановым ленинской теории государства. Последнее, как продукт народного творчества русской революции, является, согласно Ленину, надежнейшим щитом и опорой пролетарской революции, которая без этой опоры была бы безнадежным и рискованным делом. Вопреки всяким оппортунистическим попыткам извратить данную основателями научного социализма оценку опыта Парижской Коммуны, указывавшую необходимость для рабочего класса сломать старую буржуазную машину, как предварительное условие всякой действительно народной революции, и заменить ее новой политической организацией, построенной по типу Парижской Коммуны, Ленин вывел на свет именно *эту* революционную сущность оценки, грандиозно развернув ее в идею социалистической республики Советов, как государственной формы диктатуры пролетариата.

А Богданов? Считая пролетарскую революцию в целях социалистического строительства пагубным миражем, он естественно квалифицирует эту идею Ленина как „типичное максималистическое построение“, совершенно чуждое научности. „Надо помнить: государство есть организация классового господства. По мысли Ленина, его всероссийская коммуна должна быть совместным господством пролетариата, мелкого крестьянства и промежуточных между ними групп. Но Ленин не видит, что совместное господство разнородных и отдельно организованных классов не может быть устойчивым порядком. Дело обстояло бы гораздо лучше для него, если бы он предполагал, что наша революция, непрерывно развиваясь и не останавливаясь, должна перейти в социалистическую, как думал в прошлую революцию Троцкий. Тогда как будто можно думать, что все время действуют только Советы, как учреждения не государственно-правовые, а революционно-правовые. Но Ленин это предложение отвергает и даже „предостерегает“ против него. И в этом он, конечно, прав: до социализма нам еще далеко — революция наша демократическая. В частности крестьянство отнюдь не

захочет жить неопределенно долго в кипящем котле. Получив землю, сколько потребуется, — податную реформу и организованный кредит для поправления хозяйства, оно потребует „успокоения“ и, в случае надобности, само осуществит его. При государстве же „коммуне“ это успокоение могло бы быть только кровавым. И *судьба русской коммуны оказалась бы такая же, как Парижской* („Вопросы социализма“, стр. 96). Страшные и зловещие пророчества Богданова звучат, поистине, чудовищной ложью на фоне непрерывно развивающегося социалистического строительства в пролетарском государстве, свидетельствуя в достаточной степени о „научной“ природе всех вообще оппортунистических пророчеств и пророчеств Богданова в том числе.

Прежде всего, Ленину не было никакой надобности стать на точку зрения „перманентной революции“ Троцкого, которая, как реакционно-оппортунистическая теория, замкнута кругом идей, высказанных именно Богдановым в его вышеприведенном возражении против теории государства Ленина. Именно Ленин подчеркивал, с огромной силой убеждения и научности, теснейшую связь пролетарской революции и социалистического строительства. Ленин, определявший империализм как канун социалистической революции, замечает по поводу второй русской революции, что „вся эта революция вообще может быть понята лишь как одно из звеньев в цепи социалистических пролетарских революций, вызываемых империалистской войной“ („Государство и революция“, соч., т. XIV, ч. II, стр. 298). Завоевание власти пролетариатом является для Ленина исходным пунктом его культурного вызревания и социалистического строительства, воспрепятствовать которому буржуазия окажется не в силах.

Возражение Богданова о невозможности совместного господства пролетариата и крестьянства, выявляющее метафизический характер его организационного мировоззрения как эклектически-оппортунистической разновидности, Ленин опрокидывает следующим убедительным положением, аннулирующим все подобные возражения. „Главный источник непонимания диктатуры пролетариата со стороны „социалистов“ (читай мелкобуржуазных демократов) II Интернационала состоит в непонимании ими того, что *государственная власть в руках одного класса, пролетариата, может и должна стать орудием привлечения на сторону пролетариата непролетарских трудящихся масс, орудием отвоевания этих масс у буржуазии и мелкобуржуазных партий* (том XVI, стр. 447). Разница между „максималистом“ Лениным и „научным реалистом“ Богдановым есть разница между революционным диалектиком, учитывающим *все* стороны и опосредствования данного процесса, и метафизиком-оппортунистом, видящим только *одну* его сторону и ничего больше видеть не желающим.

Диалектик Ленин учитывает такую обстановку, когда несоциалистическое крестьянство *может и должно* втягиваться в социалистическое строительство под руководством пролетариата, класса-гегемона, ибо только так и так ставит перед крестьянством вопрос история. Но с точки зрения „организационного мировоззрения" история ставит ему, конечно, другие задачи... Чью же точку зрения оправдала и оправдывает история?

Различные мировоззрения дают знать о своей истинности единственно на опыте своих судеб в реальной действительности. Исходя из такого критерия, практического критерия, нужно сказать, что диалектическое мышление Ленина находит свое непреклонное подтверждение в подлинном историческом опыте социалистического строительства, в то время как организационное мышление Богданова продолжает безнадежно коснеть на фантастических угрозах пролетарской революции трагическими судьбами Парижской Коммуны.

Старик Гегель оказался прав.

II.

Еще о „возражениях" А. Богданова.

Во втором томе своей „Всеобщей организационной науки"[1] Богданов, касаясь наших статей, предпочитает вместо какой-либо аргументации... биться об заклад, что все, написанное нами, есть нечто непонятное и непостижимое. Способ аргументации поистине забавный и оригинальный. „Ученое" чванство, характерное для „мирового методолога", которого даже глубоко возмутила наша попытка осветить отношение его высокопоставленной „мировой методологии" к грубой текущей практике пролетариата, как принижающая ее мировое величие, смехотворно выпячивает из тех замечаний, которые он делает по нашему адресу. Повидимому Богданов надеется, что и такой „аргументации" вполне достаточно, чтоб убедить кого бы то ни было.

Основательна ли, однако, такая, обращенная, в первую голову, к читателю, надежда Богданова? Не является ли она скорее пустым самообольщением?

Думается, что некоторые соображения Плеханова, высказанные последним в свое время по *такому* именно поводу, отвечают на поставленный вопрос столь убедительно и ясно, что нам остается только указать на эти соображения и ограничиться этим. Плеханов же говорил, обращаясь непосредственно к Богданову, следующее: „Я не отрицаю вашего права на самообольщение, но я, в свою очередь, имею право сказать Вам:

[1] „Всеобщая организационная наука", том II, изд. 3-е, стр. 261.

Вы самообольщались. В действительности я просто на просто не считал нужным спорить с Вами, полагая, что сознательные читатели сами сумеют оценить Ваши *хитрости* философические“.

Мы можем только прибавить к высказанному Плехановым, что сознательный читатель сможет в достаточной степени оценить *тектологические* хитрости Богданова.

ОГЛАВЛЕНИЕ.


14